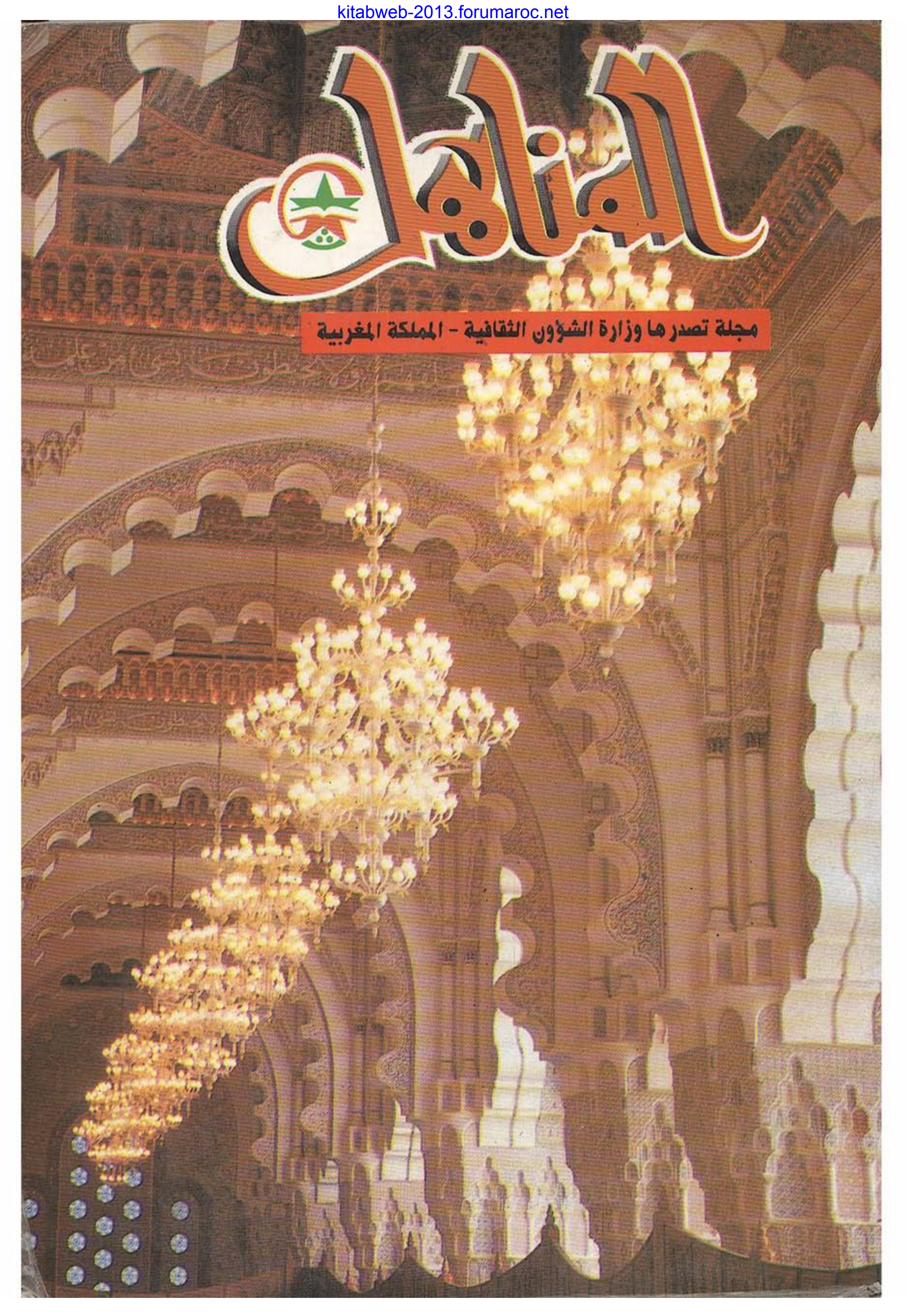
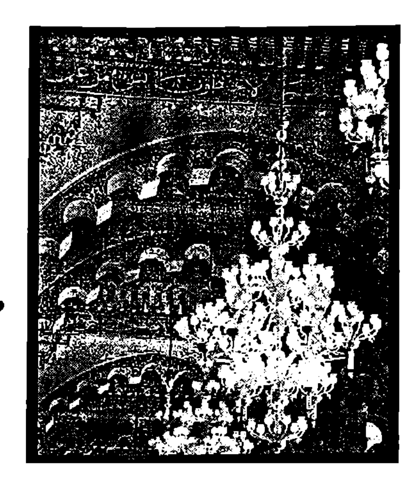

المناهل
مجلة تصدرها وزارة الشؤون الثقافية - المملكة المغربية

المناهل
تصدرها وزارة الشؤون الثقافية

العدد 50 :
السنة الواحدة والعشرون،
شوال 1416 - مارس 1996 .



صورة الغلاف :

إحدى زوايا مسجد الحسن الثاني ناطقة بروعة المعمار المغربي الذي يجسد حضارة أصيلة وإبداعاً متميزاً.

الفهرس

* * *

تهنئة

خمسة وثلاثون عامًا من الجهاد الأكبر، أضحى معها العهد الحسني يميس في أطول ذيل.

وعيد العرش المجيد، أيامه مواسم بواسم، تغتبلها «المناهل» للبوح بالندّ من الكلام، واستشعار حس نعمة المناسبة.

وتروم «المناهل» دومًا، تحقيق عين ما رسمتم يا مولاي من نبيل الأهداف، نريش من سداد قولكم، ونرتقي من عميق فكركم، سعيا للتشاغل بتحقيق الأفضل، وتأصيل الأمثل، نجبر النقص بتأسي نبل مراشدكم، نلمس منكم الآية بعد الآية، ونجعل الحصول على رضاكم من التوفيق، والظفر به بابا من التسديد، ائتماما بفكر يمنع المُنَّة، ويجم راحلة الأمل.

وذكرى تربع أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله، على عرش أسلافه الميامين، يصفو الجود فيها والإبداء، ومتدفق القلم لا يستطاع رده، وإرسال اللسان بالمكارم أحضر لذة، وأصدق قيلا.

أدام الله عز مولانا الإمام، وأسبغ عليه رداء المعافاة، وحفظه بالسبع المثاني، وأقر عينه بولي عهده صاحب السمو الأمير الأمجد سيدي محمد، وصنوه السعيد صاحب السمو الأمير المولى رشيد، وسائر أفراد عائلته الشريفة المصونة، إنه سميع مجيب، وبالدعاء جدير.

«المناهل»

شعرية النص في المثنوي العربي النوري

حسن الأمراني*

تقديم :

ليس أكثر تضييقا لمفهوم الشعر من التعريف الذي قدمه قدامة بن جعفر (260-327 هـ) ثم صار من بعد كأنه سيف مصلت. قال قدامة[1] : "حد الشعر : أنه قول، موزون، مقفى، يدل على معنى".

ان هذا التعريف يهتم بالأعراض الظاهرة للشعر، ولكنه يغيب الجوهر.

وبالرغم من شيوع تعريفه هذا، الا أن الشعراء والعلماء بالشعر لم يسلموا به، ولم يقفوا عند هذا الحد، يستوي في ذلك القدماء والمحدثون.

ومن أقدم النصوص الدالة على مانحن فيه، نص أورده عبد القاهر الجرجاني، معزوا الى حسان بن ثابت رضي الله عنه، قال : «رجع عبد الرحمن بن حسان الى أبيه حسان وهو صبي، يبكي ويقول : "لسعني طائر"فقال حسان : "صفه يابني" فقال : "كأنه ملتف في بردي حبرة" وكأن لسعه زنبور، فقال حسان : "قال ابني الشعر ورب الكعبة"»[2].

لقد شهد حسان لابنه عبد الرحمن بالشاعرية، أو بقوة الطبع والذهن المستعد للشعر، كما يقول عبد القاهر، لا لأنه أتى بكلام موزون مقفى، بل لذلك التشبيه الشاعري الجميل.

ان الوزن والقافية لايشفعان لمن لم يمتلك روح الشعر، فلذلك حين أنشد حسان شعر عمرو بن العاص قال : ماهو بشاعر، ولكنه عاقل[3]. ولذلك أيضا قال ابن سلام (139 ـ 231 هـ) عن بعض مارواه ابن اسحق في السيرة من منظومات : «وليس بشعر، انما هو كلام مؤلف معقود بقواف»[4].

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

ومعلوم أن حسان بن ثابت وعبد القاهر أقدم من قدامة، ثم أنهما في الشعر أعرق، وبالشعر أعرف.

وقد عالج فلاسفة المسلمين هذه القضية بعمق، فمن هؤلاء الفارابي الذي يقول : «قوام الشعر وجوهره عند القدماء، ان يكون قولا مؤلفا مما يحاكي الأمر، ثم سائر مافيه فليس بضروري في قوام جوهره، وانما هي أشياء يصير بها الشعر أفضل. وأعظم هذين في قوام الشعر هو المحاكاة.. وأصغرها الوزن»[5].

ويفرق الفارابي بين القول الشعري والقول الخطبي، ويقول : "وكثير من الشعراء الذين لهم أيضا قوة على الأقاويل المقنعة يضعون الأقاويل المقنعة ويزنونها، فيكون ذلك عند كثير من الناس شعرا، وإنما هو خطبي، عدل به عن منهاج الخطابة"[6].

وبالرغم من أن ابن رشيق (390-456 هـ) يأخذ في بعض كتابه بقول قدامة في حد الشعر، بعد مايضيف إليه عنصرا جديدا هو القصد والنية[7] إلا أنه يعرف الشعر في مكان آخر من نفس الكتاب تعريفا هو أقرب الى جوهر الشعر فيقول : "وإنما سمي الشاعر شاعرا لأنه يشعر بما لايشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولااختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه... كان اسم الشاعر عليه مجازا لاحقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع التقصير"[8].

ولم يبعد ابن خلدون عن هذا القري حين قال : "وقول العروضيين في حده انه الكلام الموزون المقفى ليس بحد لهذا الشعر الذي نحن بصدده ولارسم له، وصناعتهم إنما تنظر في الشعر باعتبار مافيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة، فلاجرم أن حدهم لايصلح عندنا، فلابد من تعريف يعطينا حقيقته من هذه الحيثية، فنقول : الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه عما قبله ومابعده، والجاري على أساليب العرب المخصوصة"[9].

وواضح أن ابن خلدون يبدأ ببلاغة الكلام والاستعارة والأوصاف، قبل أن ينتقل الى العناصر الأخرى كالوزن والروي.

ويفرق النقاد والفلاسفة، في هذا المضمار، بين النظم والقول الشعري، إذ قد نجد نظما لاشعرية فيه، كالقول الخطبي المنظوم، مما أشرنا إليه آنفا في قول الفارابي، وقد نجد أقاويل شعرية وان خلت من عناصر النظم. (يراجع حازم القرطاجني في المنهاج أيضا).

ولم يبعد النقد الغربي، الحديث والمعاصر، عن هذا أيضا ؛ حتى أن ت. س. اليوت لايقصر موسيقية الشعر في القيمة الصوتية، بل هي تنشأ - عنده - من ارتباطها بمعانيها الأولى ومعانيها الثانية المتداعية.

فإذا عرفنا هذا أدركنا المسوغ الذي جعلنا نطلب شعرية النص في غير المنظومات.

وإذا كان الجاحظ يرى أن ترجمة الشعر مستحيلة، لأنه لو حول «لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن»[10] فإننا نقول : ان الشعر الذي يفقد شعريته بالترجمة لايستحق أن يعد شعرا. وهانحن نقرأ المثنوي لجلال الدين، ومنطق الطير للعطار، والرباعيات للخيام، نقرأ كل ذلك مترجما فنحس وهج الشعر مايزال متقدا.

وبديع الزمان سعيد النورسي شاعر بهذا المعنى، وان لم ينظم الكلام. «والنورسي نفس شاعرة، وروح لهيف، وقلب مشتاق، ووجدان رقيق مرهف.. يملك كل صفات "الشاعر العظيم" إلا أنه لم يقل شعرا، أعني أنه لم ينظم شعرا كما ينظم الشعراء، ولكن ماقاله في المثنوي رغم أنه يحمل ميزات النثر ومقوماته شكلا وقالبا، إلا أنه شاعري الروح والنفس، وجداني الانسياب، رشيق في صوره وأخيلته، مع عمق أفكاره ودقيق معانيه»[11].

وما مقومات الشاعرية ان لم تكن تلك مقوماتها؟

فلهذا كله يغدو البحث في شعرية النص في المثنوي العربي أمرا مشروعا، مع محاولة المقارنة مع مثنوي جلال الدين، وهذا مايطمح هذا البحث الى معالجته.

إنه من المفيد، ونحن نقترب من شعرية النص عند بديع الزمان سعيد النورسي، أن نشير إلى أن (المثنوي العربي النوري) يتضمن كثيرا من النظرات النقدية المتعلقة

بالشعر والأدب، بالإضافة إلى النصوص الإبداعية التي يستطيع القارئ، دون عناء كبير، أن يقف عليها، ولاسيما في تلك المناجيات الروحية التي كان يتقدم بها في رسائله، ويرى أن بعضها لايعدو أن يكون «رقص الجذبة بنوع وزن يشبه الشعر، وليس بشعر بل قافية ذكر في جذبة فكر»[12] وهي في الحقيقة تتضمن كل خصائص الشعر، بل هي بالإضافة إلى إيقاعها البين، تشتمل على أوزان خاضعة لتفعيلات الخليل، ولاسيما الرجز، مثل قوله في هذه الجذبة الفكرية :

سبحان من يحمده الضياء بالأنوار

والماء والهواء بالأنهار والإعصار

والترب والنبات بالأحجار والأزهار

والجو والأشجار بالأطيار والأثمار

والسحب والسماء بالأمطار والأقمار

تلألؤ الضياء من تنويره

تشهيره

تموج الهواء من تصريفه

توظيفه

تفجر المياه من تسخيره

تدخيره

مدح بليغ بين للقادر

تزين الأحجار من تدبيره

تصويره

تبسم الأزهار من تزيينه

تحسينه

تبرج الأثمار من إنعامه

إكرامه

حمد جميل ظاهر للفاطر

وهكذا تمضي هذه (الجذبة الفكرية) في هذا الإيقاع الجميل، المعتمد على تفعيلة الرجز، بالإضافة إلى ذلك التلوين الصوتي المتولد من تنويع القوافي. أليس هذا نمطا متقدما من أنماط «التنغيم»[13] الذي يطلق عليه عادة الشعر التفعيلي أو الشعر الحر؟ هل كان من باب التواضع أن يقول عنه النورسي إنه ليس بشعر؟ لهذا كله يكون من الطبيعي ألا نعزل التنظير عن التطبيق في هذا الحديث.

من المنطقي أن يهتم النقاد والأدباء بتحديد مفهوم الشعر وطبيعته، وتبيين مكونات النص الشعري وإبراز خصائصه وتعريف رسالته، ومن الطبيعي أن يلتمس المهتم كل ذلك عندهم. ولكن الحق أن كثيرا من التصورات والمفاهيم عالجها ودرسها بكثير من العمق والفهم المتميز قوم ليسوا من النقاد والأدباء الخلص، وإنما هم من الفلاسفة أو المفسرين أو المؤرخين أو علماء الاجتماع، ولننظر إلى ماكتب سقراط وأفلاطون وأرسطو وسواهم من اليونان، وابن سينا وابن رشد والفارابي والطبري وأبي حيان التوحيدي وأبي حيان الأندلسي وابن الأثير وابن خلدون ومن على شاكلتهم، ليتبين لنا صدق هذا الزعم.

وعلى هذا فليس من البدعة في شيء أن نلتمس عند النورسي مفهوما للشعر وطبيعته، ونتبين شعرية النص عنده تنظيرا وتطبيقا[14].

إن النورسي، كما تدل على ذلك مؤلفاته، باحث وعالم ومفكر وأديب عميق الاطلاع واسعه، ماعالج قضية من القضايا إلا بدا لك فيها خبيرا، له نظراته الخاصة التي تتجافى عن التقليد. وقد عالج عدة قضايا أدبية فجدد فيها النظر وأعطاها مذاقا خاصا، فكان الموسوعي الذي أسس بكثير من العمق والتجديد أعمدة الأدب الإيماني.

وإذا كان من الصعب استقصاء كل القضايا الأدبية التي عرض لها النورسي في المثنوي، فإن ذلك لن يعفينا من الوقوف عند بعض تلك القضايا التي لابد من فهمها، إذ عليها يتأسس المفهوم الشعري عند الرجل.

الأديب والقرآن :

القرآن الكريم كتاب الله المعجز الذي لاتنقضي عجائبه ولايخلق على كثرة الرد. وهو معجزة بيانية، كان وما يزال مرجعا أدبيا لايضاهى لأدباء الإنسانية. وإنه مامن كتاب، سواء أكان أرضيا أم سماويا، كان له عبر العصور - أدبيا - ماللقرآن من أثر على الأدباء، يستوي في ذلك المسلمون وسواهم، ينهلون من شهده، ويغترفون من بحره، ويرتشفون من ديمه، ودع عنك ماخلفه المسلمون من آثار أدبية ونقدية، مثل كتب الإعجاز، وانظر إلى أثر القرآن الكريم في أدباء الإنسانية تر عجبا. فهذا بوشكين الروسي وهذا كوته الألماني وهذا فكتور هيكو الفرنسي، وسواهم كثير، يسم القرآن الكريم أشعارهم بمسحة عجيبة، ويصرحون بعظمته، وحسبك مايقوله كوته في (كتاب الساقي) من ديوانه الشرقي الغربي :

أكان القرآن أزليا؟	ob der koran von Ewigkcit sei?
مالي بذلك علم!	Darnachc frag'ich nicht!
أو كان القرآن مخلوقا؟	ob dcr koran geshaffen sci?
لست أدري!	Das weiss ich nicht!
أما أنه كتاب الكتب	Dass er das Buch der Bucher sci,
فذلك ما أومن به	Glaub'ich aus Mosleminen-pflicht (15)
كما ينبغي أن يومن به المسلم.	

ولقد استيقن سعيد النورسي أن القرآن هو المبتدأ والختام، عند الأديب المسلم، فعكف عليه مغترفا، فظهر ذلك في أدبه إبداعا وتنظيرا، بل إنه كان على وعي كبير بأثر القرآن في أدبه فقال : «اعلم أني أقول مادمت حيا، كما قال مولانا جلال الدين الرومي قدس سره :

من بندهء قرآنم اكر جان دارم   من خاك راه محمد مختار م

ما دمت حيا فأنا خادم القرآن.. وأنا تراب سبيل محمد المصطفى

لأني أرى القرآن منبع كل الفيوض، ومافي آثاري من محاسن الحقائق ماهو الا من فيض القرآن. فلهذا لايرضي قلبي أن يخلو أثر من آثاري من ذكر نبذ من مزايا إعجاز القرآن»[16].

على أن استفادة الأديب من القرآن يجب أن تكون انطلاقا من تلبس روح القرآن، وتلمس إشراقاته النورانية، وتبين أغراضه ومراميه، والنظر إلى ماوراء الحجب التي يكشفها القرآن، من عوالم متكاملة بديعة، ولايكون عند مجرد الوقوف عند بعض صوره البلاغية، «أما القرآن فأديبهم المتخيل لايعطي لذي العرش من ذلك القصر المحتشم من أساساته المتينة ودساتيره المكينة وأحجاره المذهبة وأشجاره المزهرة إلا بعض نقوش النظم، وقسما من المعاني.. ثم يقسم الباقي من تلك النجوم السماوية على ساكني الأرض بدسيسة تلاحق الأفكار... وإن القرآن لف في أساليب هي معاكس ألوف مراتب مقتضيات المقامات وحسيات المخاطبين. وكذا مر القرآن على سبعين ألف حجاب ؛ وتداخل إلى أعماق القلوب والأرواح، وسافر ناشرا لفيضه ومونسا بخطابه على طبقات البشر، يفهمه ويعرفه كل دور، ويعترف بكماله ويقبله كل قرن. ويستأنس به ويتخذه أستاذا كل عصر، ويحتاج إليه ويحترمه كل زمان بدرجة يتخيل كل : أنه أنزل إليه خاصة. فليس ذلك الكتاب شيئا رقيقا سطحيا، بل بحر زخار وشمس فياض وكتاب عميق دقيق»[17].

الأديب والمجتمع :

لما كان الأدب ـ كما تبين ـ مرآة عجيبة تتجاوز عكس ظاهر الأشياء لتتجلى الحقائق الربانية، صار لزاما على الأديب، لزوما أخلاقيا، أن يخلص لرسالته وأن يراعي الحق فيما يأتي ويذر، وليس له أن ينحرف أو يجعل أدبه أداة للانحراف، فيصير الأدب وبالا على المجتمع، بدلا من أن يكون له هاديا ودليلا. وليس للأديب أن ينشر على الناس مباذله بدعوى الحرية والانطلاق من القيود، فإن للأمة على الأديب حقا لايجوز له أن يهضمه ولايجوز لها أن تتنازل عنه. إن كل أديب رهين أمته، وماوجدنا أديبا يثور

على ثوابت أمته، وإن كان من واجبه أن يكون هو مبصرها بمواطن الخلل ومكامن الداء. فكيف جاز أن ينجم في بلاد الإسلام من بين المسلمين من يتطاول بأدبه على شعائر الإسلام و عقائد المسلمين؟ فلذلك وجه النورسي توجيهه قائلا : « و لا حق لك أن تتمرد و بالتجاهر بما يضاد شعائر الإسلام . فأين جاز لك ، و من وكلك ، و بأي حق تتجاسر على إعلان القصور الديني ، بل إشاعة الضلالة بحساب الملة و باسم الأمة ، و تظن الملة على قلبك الضال ؟ فلا يجوز لأحد – فضوليا – أن يهضم نفس غيره حتى نفس أخيه .فمن أين جاز لك أن تزيف عامة الملة الإسلامية بإساءة الظن بهم بإعراضهم عن الشعائر الإسلامية .. ولا ريب أن نشر ما لا يقبله جمهور المؤمنين في الجرائد العمومية من المستحدثات دعوة إلى الضلالة ، فناشرها داع إلى الضلالة ، فلا يجاب بالضرب على فمه فقط ، بل يعنف بالأخذ على يده .. » (18)

اللفظ والمعنى :

قضية اللفظ و المعنى من القضايا التي عالجها النقد القديم حتى لا يخلو منها كتاب من كتب النقد المعتمدة ، بل لقد ظهرت منذ القرن الثاني مع المصنفات النقدية الأولى . و هكذا أولى الجاحظ –على سبيل المثال – هذه القضية عنايته و عالجها في أكثر من كتاب من كتبه الكثيرة ، و بطرق مختلفة أوهمت الناظر المتعجل أن الجاحظ يتناقض في أحكامه ، فهو ينتصر للفظ مرة و للمعنى في موضع ، فظن من لاصبر له ولا بصر الجاحظ متناقضا. ومن أكثر نصوص الجاحظ تداولا بين الناس، ومن أكثرها سوء فهم وتأويل أيضا، ذلك النص الذي يرى فيه الجاحظ أن المعاني مطروحة في الطريق. قال الجاحظ : «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك» (19) . وقد كان من الذين شرحوا قول الجاحظ من القدماء وأزالوا عنه ماعلق به من لبس، أو مايظن كذلك، عبد القاهر الجرجاني الذي بين، في دلائل الإعجاز خاصة، حقيقة المراد باللفظ، وأن اللفظ مفردا لامزية له، وإنما

المزية في النظم الذي يرقى باللفظ من كونه عالما مغلقا ومعزولا إلى أن يغدو عالما متشابكا مع عوالم أخرى، وهو بذلك التشابك، لابدونه يكتسب كينونته ووجوده.

وقد ذكر النقاد تشبيها يتداولونه، لتحديد علاقة اللفظ بالمعنى، فقال ابن رشيق، وهو من نقاد القرن الخامس : «اللفظ جسم روحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم : يضعف بضعفه ويقوى بقوته، فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصا للشعر وهجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشل والعور وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الروح، وكذلك إن ضعف المعنى واختل بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح»[20].

ولايشك أحد من أصحاب الذوق وأهل النظر في أن العلاقة بين اللفظ والمعنى وطيدة، وبديع الزمان النورسي ممن يؤكد هذه العلاقة، إلا أنه يأتي هذا التشبيه المتداول الذي يجعل المعنى روحا واللفظ جسدا، فيرى فيه قصورا، أو قل هو لايراه مستقيما مع حقيقة طرفي البيان، فيقوم الاعوجاج بتقديم تشبيه آخر، معترضا على التشبيه القديم، فيقول : «إن الكلام لفظه ليس جسدا بل لباس له، ومعناه ليس روحا بل بدن له. وما حياته إلا نية المتكلم و حسه ، و ما روحه إلا معنى منفوخ من طرف المتكلم».[21] إن هذا التعبير يتضمن تعديلا و إضافة . فأما التعديل فتشبيه اللفظ باللباس بدلا من الجسد ، و تشبيه المعنى بالبدن بدلا من الروح . وأما الإضافة فجعل النية و الحس سببا في نفخ الروح في النص ، أي إعطاء المعنى وجوده المعدوم قبل النية ، و هذا ما يسمى في النقد الحديث : «مقصدية النص» ، إذ بدون إدراك هذه المقصدية قد يلتف النص على نفسه و يبلغ غير المراد ، فتضيع الرسالة التي تنتقل من المرسل إلى المرسل إليه مشوهة لأنها لم تستكمل عناصرها .

أما تعديل التشبيه فمرده إلى حقيقة الجسد عند النورسي . إن الجسد باق لا يفنى ، إذ الأشياء خلقت للبقاء لا للفناء ، الفناء الحقيقي لا وجود له «بل الفناء الصوري تمام الوظيفة و ترخيص له ، إن الفاني يفنى بوجه و يبقى بوجوه غير محصورة»[22]

و ما دام الجسد باقيا ، و إنما الذي يفنى هو اللباس ، فلا وجه لأن يقال إن المعنى روح جسده اللفظ ، إذ «المعنى يبقى واللفظ يتبدل، واللب يبقى والقشر يتمزق، والجسد يبقى واللباس يتخرق»[23] فالمعنى باق ببقاء الجسد، واللفظ كاللباس متبدل، فهو إذن فان متخرق، إذ التبدل قرين الفناء.

ولكن بقاء الجسد لايعني استقلاله عن مصدره، ولا أنه ملك للإنسان يتصرف فيه كما يشاء، «إن الجسد الذي هو منزلك عارية وأمانة. وأنت مسافر، ومحاسنك هذه موهوبة وسيئاتك مكسوبة. فلابد أن تقول: له الملك وله الحمد ولاحول ولاقوة إلا بالله»[24].

ومادام الجسد عارية وأمانة، فكذلك المعنى الذي هو بمنزلة الجسد عارية وأمانة، وهكذا تنبع مسؤولية الأديب عن هذه الأمانة. وبذلك وحده يكتسب الإنسان جوهره ووجوده، ويكتسب حريته الحقيقية التي يستعلي بها على كل شيء، لا استعلاء تجبر بل استعلاء تكريم، فيصبح بذلك سيد المخلوقات.

واللفظ والمعنى هما مكونا الكلام البارزان، إلا أن علو طبقة الكلام مردها إلى أمور. إن النورسي يحدد منابع علو طبقة الكلام وقوته وحسنه وجماله في أربعة أمور هي : المتكلم والمخاطب والمقصد والمقام، لا المقام فقط.. كما ضل فيه الأدباء[25]. وإذا تأملنا القضية وجدنا أن النقد الحديث لايعدو هذه الأمور الأربعة. إن النص لايمتلك شخصيته من ذاته، باعتباره نصا مغلقا، معزولا عن مكوناته المختلفة، بل إن هذه المكونات في حقيقتها تتشابك وتمتد خيوطها لتمس (من قال؟ ولمن قال؟ ولما قال؟)[26] فالكلام يحمل رسالة، وهو صادر عن المتكلم، أي المرسل، إلى المخاطب، أي المرسل إليه، ولكن الرسالة لاتكتمل إلا بإدراك مقصدية النص. هناك إذن : 1 ـ المرسل 2 ـ المرسل إليه 3 ـ الرسالة 4 ـ المقصدية.

وطبيعة الكلام تتحدد من داخل هذه الأمور الأربعة، لا من خارجها، إذ كلما ضل عنصر من هذه العناصر أو تخلف حضوره، أصاب الرسالة من ذلك تشويش كبير. «فالكلام إن كان أمرا ونهيا فقد يتضمن الإرادة والقدرة بحسب درجة المتكلم،

فتتضاعف علويته وقوته»[27]. ومن هنا ضل بعض البنيويين الذي مافتئوا يصرخون : «النص، ولاشيء غير النص» معلنين موت المؤلف، وهم بذلك يجهلون حقيقة النص. إن النص ليس مجموعة من الألفاظ ترتبط بينها مجموعة من العلاقات اللغوية والصرفية والتركيبية والدلالية والإيقاعية فحسب، ولكنه فوق ذلك وقبله وبعده، تلك العناصر الأربعة المذكورة آنفا، إذ بدونها يصبح النص شيئا سديميا يسبح في المجهول، متجها نحو المجهول. إن موت المؤلف ـ كما نادى بذلك بعض البنيويين ـ يعني موت النص نفسه. إن النص لايكتسب وجوده ودلالته وفاعليته إلا بالمرسل والمتلقي والمقام والمقصد. فالنص الواحد تختلف دلالته باختلاف المقصد واختلاف المقام، حتى وإن لم يتغير المتكلم والمخاطب. وقد يكون المقام واحدا والمقصد واحدا، ولكن نفسية المخاطب تتحكم في توجيه النص وتحديد المراد، وحديث : «لايصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»[28].

أما إذا تغير المتلكم والمخاطب، كأن يصير المتكلم مخاطبا والمخاطب متكلما، فإن النص ـ وإن لم تتغير ألفاظه، ولم يتغير نظمه، بتعبير عبد القاهر ـ تتغير دلالته، أي إنه يكف عن أن يكون هو ويصبح غيره. إن تغير المخاطب يقتضي، في كثير من الأحيان، تغير الدلالة. وقد تنبه البلاغيون إلى شيء من هذا وهم يتحدثون عن بعض الأوجه البلاغية، فكشفوا عن تغير المرسل والمرسل إليه، ولذلك ميزوا بين الأمر الحقيقي والأمر المجازي، وأدخلوا في صيغ الأمر المجازية الدعاء والتوسل والالتماس وغيرها. ثم إن الكلام يكتسب مكانته من المتكلم.

«نعم أين صورة فضولي ناشئ أمره من أماني التمني وهو غير مسموع؟ وأين الأمر الحقيقي النافذ المتضمن للقدرة والإرادة؟ فانظر أين «ياأرض ابلعي ماءك وياسماء أقلعي» (هود : 44) «فقال لها وللأرض ائتيا طوعا وكرها قالتا أتينا طائعين» (فصلت : 11) وأين خطاب البشر للجمادات بصورة هذيانات المبرسمين في المرض : اسكني ياأرض وانشقي ياسماء وقومي أيها القيامة؟ وكذا، أين أمر أمير مطاع لجيش عظيم مطيع بـ [آرش!...] واهجموا على أعداء الله، وأين هذا الأمر إذا صدر من حقير لايبالى به وبأمره؟»[29].

ولمزيد من البيان، يقرب النورسي الصورة إلى القارئ بأن يقارن بين كلام الخالق وكلام المخلوق، بهذا التصوير الجميل : «نعم، أين ملائكة كلمات كلام خالق الشمس والقمر الملهمة لأنوار الهداية.. ثم أين زنابير مزورات البشر النفاثات في عقد الهلوسات؟ نعم، أين ألفاظ القرآن التي هي أصداف جواهر الهداية، ومنبع الحقائق الإيمانية، ومعدن الأساسات الإسلامية المنبثة من عرش الرحمن مع تضمن تلك الألفاظ للخطاب الأزلي وللعلم والقدرة والإرادة.. ثم أين ألفاظ الإنسان الهوائية الواهية الهوسية؟»[30].

الشعـــر :

حديث النورسي عن الشعر، ومايتصل بالشعر كالحرف والقصيدة، من شأنه أن يعيد علينا طرح قضايا الشعر والشعرية من جديد، ويخلخل بعض ماصار يعتقد أنه من المسلمات. وإذا كان الشعر الحق هو الذي يهتم بالكليات، ويتجاوز الجزئيات، أو هو على الأقل يجعل من هذه الجزئيات منطلقا للغوص بحثا عن حقائق الوجود، فإن النورسي شاعر شاعر، وهو أيضا منظر للشعر تنظيرا عميقا.

إن بعض عباراته توحي أنه مجاف للشعر والشعراء، إلا أن المتأمل يدرك أنه يميز بين الشعر الحق وبين هلوسات يحسبها بعضهم شعرا. وكيف يكون مجافيا للشعر وهو شديد الاستشهاد بالشعر، بل وهو في كتاباته يقطر شعرا!.

الشعر خرق للعادة :

الشعر ـ عند النورسي ـ خرق للعادة، وهو أمر يكون بسبب أن «الشاعر رجل تتسع رؤياه أحيانا إلى ماوراء أفق الإنسان العادي، فتذهله ضخامة الكون وجماله»[31]. والشاعر يجد في البحث عن خوارق العادات، ولكن الهزيمة كثيرا ماتحدث بأولئك الذين مافتئوا يلهجون بخرق العادة، شعريا، ويسقطون سقوطا ذريعا. «الشعر الباحث عن خوارق العادات في الأكثر عادي..»[32] فإذا نحن نظرنا إلى ماأنجزه زعماء الحداثة الشعرية العربية، مثلا وقسناه إلى تنظيراتهم وصيحاتهم، تبينا البون الكبير

بين التنظير والممارسة عندهم. إن الشعر عندهم التماس للدهشة وخرق للعادة، وهذا أحد زعمائهم يقول : «فإن الشعر الجديد كلام غير عادي وغير عام : إنه، على وجه التحديد، خرق للعادة»(33).

أليس هذا هو ماكشفه النورسي قبل أن يدعيه أدونيس بنصف قرن من الزمن على الأقل؟

فماذا نجد عند زعماء الحداثة العربية حين نأتي إلى التطبيق؟ لاشيء غير كلام بارد لاروح فيه. إنه ليس خرقا للعادة، إلا أن يكون خرق العادة هلوسات لامعنى لها، وذلك منتهى العجز. إن خرق العادة، إن كان مطلبا، ينبغي أن يزيدنا اقترابا من حقائق الوجود، بلغة متوهجة. وكيف يمكن أن يخرق العادة من هو دائم العكوف على أصنام العادة، لايملك لنفسه فكاكا من أوزارها؟ كيف يمكن أن يتجاوز ماهو أرضي مشهود محدود معهود، إلى ما هو شعري علوي دفاق متحرر من أغلال العادة من يراهن على «أن الشعر العربي الجديد يتمسك بالدنيا حتى ليمكن وصفه أنه شعر الأرض؟»(34). إن خرق العادة، شعريا، لايتأتى إلا لمن امتلك القدرة على خرق حجاب هذه الحياة الدنيا، لتتكشف له حقائقها الجوهرية، وإلا فهو سجين تلك الرؤية المقيدة التي لاتبصر، كالذين عبر عنهم القرآن الكريم : «يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»(الروم : 7).

إن الغافل عن الآخرة غافل حتى عن باطن هذه الحياة الدنيا وحقيقتها، والغافل عن باطنها متعلق بظاهرها وأعراضها، ومن هنا لايمكنه أن يحقق خرق العادة أبدا، وإن ظل يردد بأنه مهووس بخرق العادة.

ومن الحقائق المتصلة بخرق العادة، الإيمان بالحركة والفعل والتحول ونبذ السكون والثبات والتقليد «لأن العطالة والسكون والتوقف والاستمرار على طرز في الممكن - الذي ظهور وجوده بتغيره - نوع عدم في الأحوال والكيفيات، والعدم ألم محض وشر صرف» ولذلك كله «كانت الفعالية لذة شديدة والتحول في الشؤون خيرا كثيرا»(35).

ولما كان الشعر الحق يهتم بالكليات، وليست الجزئيات فيه إلا سبيلا إلى الكلي، كان من كمال البيان العدول عن التفصيل والاكتفاء باللمح والإشارة حيث يغني الإجمال عن التفصيل. والقرآن الكريم ـ وهو الطرز الكامل في البيان ـ يميل إلى الإبهام ـ بمعنى الإيجاز ـ حيث لايحسن التفصيل، «فإن قلت : لأي شيء أبهم القرآن وأجمل في أمثال ماهية الأجرام العلوية والسفلية وشكلها وحركتها على مابينها الفن؟ قيل لك : لأن الإبهام أهم والإجمال أجمل...»[36].

الشعر كشف :

وكما ذهب أهل الحداثة إلى أن رسالة الشعر هي «الكشف عن عالم يظل بحاجة إلى كشف» [37]، فإن النورسي قرر منذ عقود، سابقا أهل الحداثة، أن الشعر في جوهره كشف وفتح. ولكن أي كشف وأي فتح؟ هنا يختلف الطريقان، ويتباين البحران، هذا عذب فرات سائغ شرابه، وهذا ملح أجاج. بل إن الإنسان، بصفة عامة، هو عند النورسي «خلق ليكون فاتحا وكاشفا مريئا، وبرهانا نيرا، ودليلا مبصرا، ومعكسا نورانيا، وقمرا مستنيرا للقدير الأزلي، ومرآة شفافة لتجلي الجمال الأزلي»[38]. والشاعر، بحكم إنسانيته، مدعو إلى أن يكون فاتحا وكاشفا، وأداته الشعرية هي أداة الفتح والكشف. ولسانه «شجرة الكلمات»[39] فلينظر إلى هذه الشجرة ماذا ستثمر؟

الشعر مرآة :

يمكن الحديث عن «نظرية المرآة» في الفن بعامة، وفي الشعر بخاصة. ولعل أفلاطون كان أول من ساق هذا التشبيه لشرح نظريته عن المحاكاة. فالفن محاكاة من الدرجة الثالثة. إن الواقع المرئي محاكاة لعالم المثل الذي هو الحقيقة، أما الفن فهو ليس غير محاكاة للواقع المرئي، ومن ثم فهو محاكاة للمحاكاة. الفن إذن، والشعر بخاصة، ليس غير مرآة تعكس ظاهر العالم الحسي بعيدا عن عالم المثل، فهو بذلك يقدم لنا صورة غير حقيقية عن الأشياء.

ولتوضيح هذا الأمر يقدم أفلاطون تشبيهه المعروف الذي يجعل الشعر مرآة عاكسة للواقع، وقد بقيت كثير من المذاهب الأدبية عالة على هذا التشبيه، وليست نظرية الانعكاس غير «انعكاس» لنظرية أفلاطون بشكل ما بالرغم من منطلقاتها المادية التي تتعارض تماما مع نظرية المثل الأفلاطونية. وكما أن لك «أن تأخذ مرآة وتديرها إلى كل الجهات فإنك في الحال تصنع الشمس وكل مافي السموات والكواكب والأرض وتصنع نفسك وغيرك من الناس، والحيوانات، والنباتات، والأواني»[40]. فكذلك لايفعل الفنان أكثر من أنه يعكس في مرآته الأشياء، ويقدم لنا صورها لاحقيقتها.

أما النورسي فإنه يحتفظ بظاهر التشبيه، ولكنه يذهب به مذهبا بعيدا، فلايكون الشعر آنذاك مجرد محاكاة مشوهة للواقع، ونقل قاصر لظواهر الأمور دون بواطنها، بل يتحول الشعر الحق سبيلا من سبل إدراك الحقيقة العليا. ذلك بأن الشعر إن كان مرآة، فهو ليس مرآة عاكسة للواقع، بل هو مرآة عجيبة يتجلى فيها الجمال الأزلي، وتسطع فيها الحقيقة الخالدة، وإذا تعطلت هذه المرآة، أو أصابها الصدأ، انحرفت عن طريقها، وتعطلت رسالتها، وأنبتت «شجرة الكلمات» نبتا خبيثا لايسمن ولا يغني من جوع. «إن العالم دكان ومخزن إلهي يوجد فيه كل نسج وطرز، وشكل وقشر، كثيف ورقيق وزائل ودائمي»[41]. وماقيمة الشاعر إذا لم يميز بين الكثيف والرقيق، والزائل والدائم، ولم يقدم الشعر جوهرا صافيا رقراقا؟

ومن البؤس الداعي إلى الشفقة أن يرى بعض الحداثيين (الآخر)، أي غير المسلم، وكأنه خلاص للذات، وكأن بناء الذات لايبدأ من إدراك الذات بل من إلغائها، «وهكذا يكون الآخر عنصر تكوين من حيث هو عنصر كشف معرفي»[42]. فكيف يكون (الآخر) عنصر كشف معرفي إذا كان هذا الآخر نفسه عاجزا عن إدراك ذاته؟ وهذا الآخر لاتحتاج معرفته إلى تأويل، ذلك بأن الكاتب يصرح علانية أن الآخر «(هو هذا) الغربي أساسا»[43] فلننظر إلى هذه الرؤية التقديسية للآخر، ولنوازن بينها وبين النظرة التحررية التي عالج بها النورسي هذه الأشياء. يقول النورسي كاشفا حقيقة العلاقة مع الآخر (الذي هو الغربي الكافر) بأسلوبه الشاعري المبين : «اعلم أن الفرق بين مدنية

الكافرين ومدنية المؤمنين، أن الأولى : وحشة مستحالة ظاهرها مزين، باطنها مشوه، صورتها مأنوسة، سيرتها موحشة.. ومدنية المؤمنين باطنها أعلى من ظاهرها، معناها أتم من صورتها، في جوفها أنسية وتحبب وتعاون. والسر : أن المؤمن بسر الإيمان والتوحيد يرى أخوة بين كل الكائنات، وإنسية وتحببا بين أجزائها، لاسيما بين الآدميين ولاسيما بين المؤمنين. ويرى أخوة في الأصل والمبدأ والماضي، وتلاقيا في المنتهى والنتيجة في المستقبل. وأما الكافر فبحكم كفره له أجنبية ومفارقة بل نوع عداوة مع كل شيء لانفع له فيه، حتى مع أخيه ؛ إذ لايرى الأخوة إلا نقطة اتصال بين افتراق أزلي ممتد، وفراق أبدي سرمد ؛ إلا أنه بنوع حمية ملية أو غيرة جنسية تشتد تلك الأخوة في زمان قليل، مع أن ذلك الكافر لايحب في محبة أخيه إلا نفس نفسه. وأما مايرى في مدنية الكفار من المحاسن الإنسانية والمعالي الروحية، فمن ترشحات مدنية الإسلام، وانعكاسات إرشادات القرآن وصيحاته، ومن بقايا لمعات الأديان السماوية»[44].

وكما استعار أفلاطون صورة الشمس والمرآة، كذلك فعل النورسي، بل إن صورة الشمس والمرآة أثيرة عند النورسي، وهذا سر تكريرها عنده، إلا أن البون بعد ذلك بين الرجلين بعيد، إذ يذهب بديع الزمان ـ كدأبه ـ بعيدا في توضيح الأمور، من أجل تجلية حقائق الوجود. يقول متنسما (زهرة من رياض القرآن الحكيم) : «اعلم ياقلبي أن الأبله الذي لايعرف الشمس إذا رأى في مرآة تمثال شمس، لايحب إلا المرآة ويحافظ عليها بحرص شديد لاستبقاء الشمس، وإذا تفطن أن الشمس لاتموت بموت المرآة ولا تفنى بانكسارها، توجه بتمام محبته إلى الشمس ؛ إذ مايشاهد في المرآة ليس بقائم بها، بل هو قيومها. وبقاؤه ليس بها، بل بنفسه.. بل بقاء حيوية المرآة وتلألؤها إنما هو ببقاء تجليات الشمس ومقابلتها، إذ هي قيومها، ياهذا قلبك وهويتك مرآة. فما في فطرتك من حب البقاء ليس لأجلها، بل لأجل مافيها.. فقل [يا باقي أنت الباقي] فإذا أنت باقي فليفعل الفناء بنا ماشاء فلا نبالي بما نلاقي..»[45].

الخيال :

ليس الشعر تعبيرا عاديا، وهو يختلف عن النثر، دون أن نرمي هنا إلى المفاضلة بين النوعين، ولذلك ميز النقاد بين «القول الشعري» و«القول الخطبي»، ولعل أوضح فرق بين الجنسين هو أن صناعة الشعر تتقوم بالتخييل، أما الخطابة فتتقوم بالإقناع[46]. «فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، وليس يعد شعرا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل»[47].

يرى النورسي أن الخيال أوسع حواس الإنسان[48]، ومع ذلك فإن «الخيال لايحيط بالعقل وثمراته»[49]. ومن هنا فإن مجال الخيال غير مجال العقل، والخيال قد يكون غير منضبط بشيء، إلا أنه يملك القدرة على السباحة خارج العالم العقلي، فإذا هو لم ينضبط بضابط، ولم يستتر بنور، ضل ضلالا بعيدا، إذ بالرغم من انطلاقه ذاك إلا أنه ـ لعدم انضباطه ـ لايكون وسيلة من وسائل إدراك الحقائق. «إن حقائق الآيات أوسع بمراتب من خيالات الشعراء، فتنزهت عن الشعرية»[50]. ومن هنا يمكن التمييز بين الخيال المذموم والخيال المحمود، مادام «لكل فرد من حواسه ظاهرا وباطنا عبادة تخصه، وضلالة تفسقه. فكما أن سجدة الرأس لغير الله ضلالة، كذلك سجدة خيال الشعراء بالحيرة المفرطة والمحبة الوالهة في مدح غير الله ـ لابحساب الله ـ أيضا ضلالة يفسق بها الخيال. وقس على الخيال إخوانه»([51]). إن النورسي لايعدو هنا هدي القرآن الكريم في التمييز بين شعراء الضلالة الذين نرى «أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون مالايفعلون»، فهم بذلك في ركوب الخيال مفرطون، لايعدونه، دون أن يقوم الحق حاجزا بينهم وبين التحليق الذي هو من صفات الخيال. بل إن هؤلاء، لإيمانهم بعالم الغيب وعالم الشهادة، يدركون مالايدرك غيرهم، ونستعيد هنا عناصر البيان الأربعة التي اشترطها النورسي، ونحن نستحضر موقف النبي صلى الله عليه وسلم من النابغة الجعدي حين أنشد :

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وإنا لنبغي فوق ذلك مظهرا

فكأن خياله ـ ظاهرا ـ قد اشتط به شططا جعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إلى أين ياأبا ليلى؟» فيجد الشاعر لنفسه مخرجا لطيفا ماكان ليتأتى لشاعر لايومن بالغيب، ويقول : «إلى الجنة بك يارسول الله!» فيقول عليه السلام، مانحا الشاعر وساما لم يحلم به شاعر : «نعم، إن شاء الله».

الشعر والغموض[52] :

إذا كان البيان فضيلة، يستوي في ذلك الشعر والنثر، فإنه قد سبق أن للشعر لغة خاصة ترقى به عن مستوى الدهماء، وأن هذه اللغة من أجل ذلك لاتخلو أحيانا من الغموض، ولكنه يظل غموضا مستساغا مابقي شفافا، يفتح لك الآفاق، ويتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب، عن طريق الصفاء الروحي المستنير بالوحي المستدل به. ولما كان الأمر كذلك لم يكن من المستغرب أن تأتي بعض نصوص النورسي يحيط بها بعض الغموض الذي لم ينكره بديع الزمان، بل راح يشرح موقفه منه ويبين أسبابه. وقد قدم لذلك ثمانية أسباب، كان من أغربها وأشدها إثارة أنه إنما يخاطب نفسه الدساسة «وهي تفهم بسرعة أجوبة أسئلتها ولو بالرمز». ومن هنا كثرة استعمال الرمز عند النورسي، دون أن يتحول هذا الرمز، كما سنرى، كهفا مغلقا لاسبيل إلى كشف اسراره.

والأمر الثاني أن مادونه ليس غير فيض من فيوضات القرآن الكريم التي انفتحت له أسراره أثناء معاشرته المستمرة لكتاب الله تعالى، فكأن الإقتراب من تلك الفيوض يقتضي ملازمة خاصة للقرآن الكريم.

وأما الأمر الثالث فهو أنه يتجنب زخرف القارئ أو تبسيطه إرضاء للقارئ «فكما لاقيمة لنفسي حتى أبتهج متصنعا بما يظن محاسن وهي في الحقيقة مساوئ، كذلك لاأقيم لنفسي غيري المتكدرة بالأنانية أيضا وزنا». ثم إن حديثه حديث القلب أكثر مما هو حديث العقل. وحديث القلب بحاجة دائما إلى نوع من المشاركة الوجدانية، وتذوق القلوب مما لايتيسر لكل أحد.

ومن ذلك أيضا مخالفته للمعهود من أساليب السلف، يستوي في ذلك الفقهاء والعلماء والمتصوفة، وذلك بسبب المزج المحكم، عن غير إرادة سابقة، بين أنوار العقل وأشواق القلب. فصار النورسي بذلك «خارجا عن طريق أهل العقل من علماء السلف وعن سبيل أهل القلب من الصالحين».

إن الشعر ليس من اللازم أن يعطيك كل مفاتيحه، أو يبوح بكل أسراره، ولذته في أنه يتركك بحاجة دائمة إلى مزيد من الكشف، ولاينقص من لذته أو يحط من قدره، كالشمس لاتستطيع أن تحيط بأنوارها وأسرارها ساعة اكتمال بهائها. والشعر بستان بعض جناه مستعص وبعض دان «فإذا كنت في بستان أتترك كل الثمرات إن لم تأكلها كلها؟».

وأخيرا فإن الاطمئنان العقلي لايحصل إلا بالبراهين والأدلة والحجج، وسياحة الروح بطبعها تتجافى عن المنطق والأدلة والبراهين. فلاعجب إذن إذا مابقيت بعض أسرار الشعر محجوبة يلفها الغموض في غلائله البهية.

الشعر والتصوف :

الشعر والتصوف توأمان، كلاهما مجاهدة باطنية وسعي إلى خرق الحجب بحثا عن مجهول لايكاد يدرك. وكلاهما أيضا قرين الدهشة والتحير اللذين يعانيهما السالك/الشاعر. اللغة عند الشاعر والمتصوف على السواء تتجافى عن الكلام العادي، ويكون الرمز والإشارة واللمح فيهما بديلا عن الخطاب المعهود بين عامة الناس. إلا أن هذا لايجعلنا نذهب إلى القول بأن الشعر «باعتباره كشفا ورؤيا، غامض، متردد، لامنطقي»[53] إن الشعر، حتى باعتباره كشفا ورؤيا، لابد له من منطقه الخاص. هذا المنطق الخاص لايؤدي إلى أن يصبح الشعر غامضا لايفهم، بقدر مايؤدي إلى خصوبة شعرية تجعل الشعر قابلا للتأويل، منفتحا على وفرة المعاني، دون أن يشتط هذا التأويل بحيث يصبح النص ملتفا على نفسه، ومؤديا إلى غير مايريد. الشعر والتصوف مجاهدة باطنية ذاتية تعطي الحياة لذة خاصة لأنها توق الى لذة طي عالم الشهادة

ومعاينة عالم الغيب. إن الحياة تفقد معناها إن هي فقدت طعم المجاهدة، بل إن الراحة الباطنية هي عين المجاهدة. أما الراحة الظاهرية، التي هي قرينة الكسل والخمول والثبات فهي الموت المحقق. الثبات موت والتغير حياة. الحياة حركة والموت همود. «الحياة المريحة تورث الانسان تآكلا روحيا كما تورث العصيدة السوس وتآكل الأسنان»[54]. الشعر، كالتصوف، طموح الى الأبدية، والأبدية تبدأ من إدراك الذات. «الأبدية تفتح بابها من مركز الذرة»، هذا ماقاله وليم بليك[55].

إن العلاقة بين الشعر والصوفية تبدو أحيانا علاقة تلازم حتى لايكاد المرء يقول إن الشعراء المتصوفة، أو المتصوفة الشعراء، هم الذين قدموا لنا شعرا يمكن أن نلتمس فيه خرق العادة. وتراثنا الاسلامي مليء بهذه النماذج. أنذكر ابن الفارض أم الحلاج أم ابن عربي أم فريد الدين العطار أم الشيرازيان؟ ومالنا نبعد وهذا جلال الدين الرومي في (المثنوي الرومي) يقول شاهدا على مايمكن أن يقدمه التقاء الشعر بالتصوف، وقد كان سعيد النورسي شديد الإعجاب بالإمام جلال الدين واستشهد به كثيرا في (المثنوي العربي)، ويكفي أن نعرف أن هذا الإعجاب هو الذي حمل بديع الزمان على أن يستعير من جلال الدين عنوان كتابه. يقول الاستاذ إحسان قاسم الصالحي، محقق (المثنوي العربي النوري) : «لقد سمى الاستاذ النورسي هذه الرسائل بـ [الرسائل العربية] أو [المجموعة العربية]، وقد كتب على مجلد الطبعة الأولى : [قطرات من فيوضات الفرقان الحكيم]، ولكن لأن فعل هذه الرسائل في القلب والعقل والروح والنفس يشبه فعل المثنوي لجلال الدين الرومي المشهور والمتداول بين أوساط الناس، ولاسيما في تركيا، وأن عمله في تجديد الإيمان وترسيخه في القلب وبعثه الروح الخامد في النفوس يشبه [المثنوي الرومي] فقد سماه الأستاذ النورسي بـ [المثنوي]، ولأجل تمييزه عن [المثنوي الرومي] الذي كتب بالفارسية سماه [المثنوي العربي]...»[56].

وكما يحتاج الشعر الى أن تكون مغامرته وسعيه الى الكشف منضبطا بما لاينافي الحقيقة المطلقة، فكذلك التصوف، لابد فيه من ضوابط وإلا زاغ وضل وما

اهتدى. الدهشة في الشعر وفي التصوف ليست غاية. إنها لحظة من اللحظات التي تقوم معلما على أن الطريق مستقيم، ولذلك فهي ليست غير مظهر من مظاهر التجربة، وعرضا من أعراض الطريق. حين تصير الدهشة هدفا، والحيرة مطلبا يفقد الشعر، كما يفقد التصوف، جوهره وصفاءه، ويصير لعبة وتسلية قد تروع بعض الوقت ولكنها لاتلبث أن تفقد بهاءها ورونقها وجاذبيتها أيضا. وإذا كان الأمر كذلك فإن التصوف، إن استقام، كان للشعر معينا، وإن هو انحرف عن الطريق صار عبثا وبهرجا لاغيا.

ولأن التصوف فناء عن الذات فلاينبغي أن تظل التجربة الذاتية تجربة فردية، بل لابد من العمل على إعطائها جوهرها الإنساني وذلك بأن يكون للذات الجماعية حضور في الهدف. «قد تسد الصوفية المسيحية حاجة إليوت الفردية الخاصة، يجوز ذلك، غير أنه تترك المشكلة العامة مشكلة نخر الانسان، دون أن تمسها في قليل أو كثير»[57].

وكذلك الشأن في الصوفية الاسلامية، لابد من التمييز بين التصوف السوي والتصوف المنحرف، ولابد للمتصوف من أن يمتلك موازين يزن بها مشاهداته، حتى يدرك الهدى من الضلال. وهذا ما نبه إليه النورسي حين قال عن الإشراقيين الذاهبين الى بواطن الامور، والروحانيين النافذين الى عالم الغيب : «إنهم لايحيطون بالحقيقة المطلقة بأنظارهم المقيدة، بل إنما يشاهدون طرفا منها فيتشبثون به وينحبسون عليه ويتصرفون فيه بالإفراط والتفريط .. فتختل الموازنة ويزول التناسب، مثلهم كمثل غواصين في البحر لكشف كنز متزين ممتلئ بما لايحصى من أصناف الجواهر، فبعض صادف يده الماسا مستطيلا مثلا، فيحكم بأن الكنز عبارة عن الماس طويل، وإذا سمع من رفقائه وجود سائر الجواهر فيه يتخيلها فصوص ألماسه، وصادف آخر ياقوتا كرويا وآخر كهربا مربعا وهكذا. وكل واحد يعتقد مشهوده جرثوم الكنز ومعظمه، ويزعم كسموعه زوائده وتفرعاته، فتختل الموازنة ويزول التناسب، فيضطرون للتأويل والتصلف والتكلف حتى قد ينجرون الى الإنكار والتعطيل. ومن تأمل في آثار الإشراقيين والمتصوفين المعتمدين على مشهوداتهم بميزان السنة لم يتردد فيما قلت»[58].

والشاعر وإن كان، مثلما قال حازم القرطاجني، لاينظر الى شعره من حيث هو صدق أو هو كذب، ولكن ينظر اليه من حيث هو كلام مخيل، الا أنه سبق القول إن الخيال الخصب هو الذي لايتعارض مع الحقائق الكونية الكبرى، وإن الشعر لذلك يمكن أن يكون أهم من الفلسفة وأكثر حقيقة من التاريخ، على مذهب أرسطو. ولهذا لابد أن يكون حس الشاعر يقظا، وأن تكون أذنه الباطنة مرهفة، وأن يكون ذهنه متقدا، فلا تختلط عليه الامور. أليس الشعر، كالتصوف، سفرا جميلا ومتعبا في آن واحد؟ «إن المسافر كما يصادف في سيره منازل، لكل منزل شرائط تخصه.. كذلك للذاهب في طريق الله مقامات ومراتب وحالات وحجب وأطوار، لكل واحد طور يخصه ؛ من خلط غلط. كمثل من نزل في قرية أسطبلا سمع فيه صهيل الفرس، ثم في بلد نزل قصرا فسمع ترنم العندليب، فتوهم الترنم صهيلا، وأراد أن يستمع منه صهيل الفرس مغالطا لنفسه»[59].

الشعر والرمز :

الرمز من الأساليب الشعرية المعروفة، وأساليب الرمز كثيرة. ولعل احتفال الشعر بالصورة وجه من أوجه الرمز. والصورة في أدنى مراتبها تعتمد الصيغ البيانية الاولى، كالتشبيه ثم الكناية ثم الاستعارة بضروبها المختلفة كصورة أعلى من صور البيان، حتى إن من النقاد من جعل الاستعارة شرطا في الشعر، فعليها مدار القول. ومن الرمز قريب وبعيد. قد يكون الرمز مجرد لمعة عابرة، وقد يفتح للنظر آفاقا لاتكاد تحد، بيد أنه قد يتحول الى فعل شبيه بفعل الحواة، لاينبغي غير التحير.

وحين يستعمل النورسي الأسلوب الرمزي لايظل قارئه ولايتركه في متاه، بل هو يأخذ بيده في رفق الى نور الحق حتى تنكشف عن بصيرته غشاوة الضلالة والأوهام. فالرمز إذن ليس هدفا، بل هو وسيلة من وسائل التعبير التي لاينبغي أن تعدو مهمتها. فانظر اليه ـ إن شئت ـ وهو يقول : «كيف السكون إلى الدنيا بالوجه الثالث والفرح بها؟»[60]، فإنك سوف تحس أنه ينعى الإقبال على الدنيا، ولكنك تتساءل : ولكن ما

الوجه الثالث؟ وكم للدنيا من وجه؟ ومادلالة كل وجه؟ إن التحير من مقومات الكشف، لأنه يفتح باب الأسئلة التي هي أسئلة حرجة من دون شك، إلا أن قيمتها تنبع من أنها أسئلة حقيقية. إن هذا التحير إذن ليس غير مرحلة في الطريق، ولذلك يجيء الجواب بعد ذلك سهلا رخاء فيقول : «إن الدنيا لها وجوه ثلاثة :

وجه ينظر الى أسماء الله

ووجه هو مزرعة الآخرة .. فهذان الوجهان حسنان.

والوجه الثالث : الدنيا في ذاتها بالمعنى الاسمي، مدار للهوسات الانسانية ومطالب الحياة الفانية.

أنا ركبت نقطة ميتة، وتركبني جيفة ميتة. ويومي تابوتي، بين أمس وغد قبري أبي وابنه فأنا بين تضييق ميتتين وضغطة القبرين. إلا أن الدنيا من جهة أنها مزرعة الآخرة والنظر اليها بنور الإيمان تصير كجنة معنوية»[61].

ولما كانت لغة الرمز قاسما مشتركا بين الشعر والتصوف، كانت أسلوبا أثيرا عن النورسي. إن الرسالة الرابعة التي هي : «قطرة من بحر التوحيد» ولاسيما «ذيل القطرة»، نمط رفيع من الأدب الإيماني الرمزي. والرمز هنا ليس تعبيرا مسطحا بالاتكاء على مجموعة من الأساطير الوثنية وحشرها داخل النص لتكون حلية له، حتى وإن تجافت عن روحه، وبارئت من محيطه، كما هو شأن كثير من النصوص الشعرية الحديثة التي يكاد الرمز فيها يكون مجرد زينة خارجية وذلك بحشر مجموعة من الإشارات التاريخية أو الأعلام الألفاظ، دون أن يكون لها صلة ما بالتجربة الشعرية. إن النورسي يبدع رمزه الشفاف الذي لايعتمد إسقاط الإشارات على النص بقدر مايعتمد تجديد الرؤية التي هي رؤية قلبية قبل أن تكون رؤية بصرية، رؤية كتلك التي مرت يوما بخاطر شاعر قديم، في لحظة صفاء روحي هاربة، فقال :

وما كانت وإن رفعت سناها ليبصر ضوءها إلا البصير

والرمز عندئذ يصبح أداة من أدوات تقريب الحقائق الى النفوس، لاأداة تشويش، وإيجاد نوع من الانسجام والتناغم بين الظاهر والباطن، وليس الرمز نفيا للظاهر،

باعتباره طعام الدهماء وشرابها، وتعلقا بباطن موهوم، كما يذهب الى ذلك من يزعمون أنهم أهل باطن، من القدماء والمحدثين، ومن الشعراء والمتصوفة على السواء، إذ في ذلك النفي تعطيل للحقيقة، وإن زعم زعماؤها غير ذلك وقالوا : «تفتح التجربة الصوفية أفقا آخر لهذه الكتابة [أي الكتابة القرآنية] في قراءتها وفهمها. وهي تعطي للنص القرآني أبعادا غنية ومتنوعة»[62].

إن الرمز، كما يفهمه النورسي وكما تجلى في أدبه، رمز شفاف ينطلق من رؤية تقيس الأمور بذلك الخيال المحمود الذي ينطلق الى عالم أثيري يجمع بين نورانية الغيب ووضوح الشهادة، فيزيدك تعلقا ببهاء الحق، فلنصغ الى أول رمز من «ذيل القطرة» : «إن الصلاة في أول الوقت، والنظر الى الكعبة خيالا مندوب اليهما، ليرى المصلي حول الله صفوفا كالدوائر متحدة المركز، فكما أحاط الصف الأقرب بالبيت، أحاط الأبعد بعالم الاسلام، فيشتاق الى الانسلاك في سلكهم، وبعد الانسلاك يصير له إجماع تلك الجماعة العظمى وتواترهم حجة وبرهانا قاطعا على كل حكم ودعوى تتضمنها الصلاة»[63].

هكذا إذن ينطلق النورسي بقارئه، من موضوع اعتاد ان يتلقى الحديث عنه بأسلوب تقريري، صادق ولكنه صارم، إلى أن يتلقاه بأسلوب يخاطب العقل والشعور والوجدان، يجمع بين صرامة الفكر ونداوة الشعر، وذلك مدخل عجيب الى شعرية النص عند النورسي، بديع الزمان.

«إن الرموز التي دارت في بعض أنواع النثر، يمكن أن ينظر إليها بوصفها رموزا شعرية، بشرط أن نتجاوز في هذا القول الاختلاف النوعي، من حيث الشكل والإيقاع، الى الماهية العامة لفن القول من حيث إنه استعاري وتسمية مجازية للاشياء»[64].

ورمزية النورسي الشعرية إن كانت تلتقي من وجوه - كما سنرى - مع بعض الشعراء، إلا أنها تختلف معهم من وجوه، حين يحرص النورسي على التصريح - في أكثر من موضع - بأن كشفه يستند على المشاهدة، لاعلى التهويم، إلا أن هذه المشاهدة

قلبية معنوية، لاعينية مادية. يقول : «ثم قد شاهدت في سياحة تحت الأرض المعنوية وفي باطنها حقائق»[65].

ويحدثنا النورسي عما لقي في طريق المشاهدة فيقول : «أيها الناظرون ! إني قد ساقني القدر الإلهي الى طريق عجيب، صادفت في سيري مهالك ومصائب وأعداء هائلة، فاضطربت، فالتجئت بعجزي الى ربي .. فأخذت العناية الأزلية بيدي... فما كتبت إلا ماشاهدت»[66]. ونظرا لما يمكن أن يسبق الى ذهن القارئ المتعجل من معان، قد لاتدل عليها الرموز التي يختارها بديع الزمان بعناية، فإنه يدعونا الى أن نقرأ بدقة مايكتب كي تقر أعيننا[67].

ولكن هذه المشاهدة وإن كانت معنوية، إلا أنها مشاهدة واعية لايغيب فيها الشاعر عن عقله، لايدعي غيبوبة عن الخلق لرؤية الحق : «هكذا شاهدت، وعقلي معي»[68].

على أن حضور العقل شيء وحضور النفس الأمارة شيء آخر. إن الاختراق بحاجة دائمة الى التجرد، وأول منازل التجرد التجرد من حظ النفس وأهوائها. إن تحقق الوجود يكمن في انعدام الوجود. وهنا يلتقي النورسي مع محمد إقبال في أن تحقق الذات (خودي) يلتمس عن طريق نفي الذات (بي خودي). «فإن أحببت الوجود فانعدم لتجد الوجود»[69] ولعل جلال الدين الرومي كان يرمي الى شيء من هذا حين قال :

لاتظن أني أقول هذا الشعر بذاتي
فطالما أنا على وعي ويقظة لاأنبس بكلمة[70].

إذ حضور العقل إن كان لابد منه، وهو أمر مسلم به، إلا أنه مدعو الى أن يعرف طبيعة رسالته وحدودها حتى يتمكن من الاغتراف من نور الحق، هذا الاغتراف الذي يكون في منطلقه نوعا من الاحتراق :

أنت أيها العقل مثل الماء، فانأ عن دارنا
أو فأقدم لتغلي معنا في قدرنا[71].

قدر العقل إذن هو أن يغلي في قدر المحبة لإدراك المعرفة.

العقل قرين الفلسفة والحكمة، ولكن الحق بحاجة الى القلب ليبلغ أقصى درجات تجلياته وينتقل من المحدود الى المطلق ؛ إنه بحاجة الى الحرقة ليبلغ درجة الكمال : الشعر.

الحق بدون شبوب العاطفة حكمة

ويصير شعرا إذا استمد الحرقة من القلب[72]

لم يكن النورسي شاعرا، بالمعنى التقليدي للكلمة، يقدم لنا قصائد موزونة في أوزان مخصوصة[73]، إلا أنه يمتلك كل الادوات الشعرية، ويصوغ أدبه الإيماني صياغة شعرية، تهز الوجدان وتطرب السمع وتحر ك الشعور وتوقد الذهن وتعطي الخيال فرصة السباحة في عالم لامتناه.

رمزية العندليب والوردة :

كثيرا ما كان النورسي يغترف رموزه من ذات نفسه، غير متوكئ على أحد. إلا أن هذا لايمنع من أنه كان يلتقي مع كثير من شعراء الرمز فيغرف مايغرفون، إذ الرمز الواحد قادر على أن تتجدد دلالاته، وذلك حين يتوفر له المنقاش الخاص والإزميل المتميز. ورمز «العندليب والوردة» من الرموز المتداولة في الآثار المشرقية، عند الفرس والعرب والهند. وهذه الرمزية قد تأتي أحيانا مفصلة، وقد يكتفي فيها باللمح والإشارة. والعندليب (البلبل) فيها هو العاشق المتيم، و(الوردة) هي المعشوق العلوي. العندليب هو المريد والوردة هي الحقيقة المنشودة التي يكابد العاشق المريد من أجلها الأهوال، ويركب إليها طريق الجذبة ومسالك الاحوال. فمن الشعراء الذين ترددت عندهم هذه القصة، إما عرضا وإما بنوع من التفصيل، شاعر الإسلام في الهند محمد إقبال الذي يقول في قصيدته : «صدر الشاعر» :

صدر الشاعر مجلى سر الحسن

تشرق من سينائه أنوار الحسن

من نظرته يزداد العذب عذوبة

والطبيعة من سحر بيانه أقوى فتنة

ومن نفثاته تعلم البلبل التغريد

ومن خضاب دمه اشتعلت وجنة الوردة

ماره في أفئدة الفراشات

والعشق أفنين من أساطيره[74].

إن هذه المجاورة بين البلبل والوردة في هذا النص ليست اعتباطية، لأنها تؤول بها الى رمزية القصة. فهذا هو البلبل يسفح دمه فداء للوردة، وهاهي ذي الوردة تشتعل وجنتها من خضاب دمه.

ولكن ليس هذا فحسب، بل إن الشاعر هنا هو الذي علم البلبل، ذلك العاشق المسكين، أصول التغريد، وما ذلك إلا لأن الشاعر اكتوى بنار العشق الحقيقية، حين آنس من طور سيناء نارا، ومنذ ذلك الحين صار يحمل في صدره تلك النار المباركة التي صار لها في كل ماتمسه ذلك الأثر العجيب.

وفي قصيدة : «كلمة الحب»، تظهر قصة العندليب والوردة مرة أخرى حين يقول محمد إقبال :

تلك الكلمة جذوة القلب، هي سر ولاسر

أفضيت بها إليك، فمن ذا استرق السمع؟ ومن أين سمع؟

قد سرقها الطل من السماء، وأفضى بها الى الوردة،

وسمعها البلبل من الوردة، وحملتها الصبا من البلبل[75].

إن الذي بين البلبل والوردة لم يعد سرا. إنه خيط من النور البهي يصل بين السماء والارض.

يتناول النورسي، في آخر المثنوي، قصة العندليب والوردة فيشرح فلسفتها، ويجمع صورة الشعر وبهاءه الى دقة الحكمة وبيانها، فيقول :

«إن العندليب المشهور بالعشق للورد يستخدمه فاطره الحكيم لإعلان المناسبة الشديدة بين طوائف النبات وقبائل الحيوان. فالعندليب خطيب رباني من طرف الحيوانات - التي هي ضيوف الرحمن - وموظف لإعلان السرور بهدايا رازقها، ولإظهاره حسن الاستقبال للنباتات المرسلة لإمداد أبناء جنسه، ولبيان احتياج نوعه البالغ ذلك الاحتياج الى درجة العشق، على رؤوس جميلات النباتات، ولتقديم ألطف شكر في ألطف شوق لجناب مالك الملك ذي الجلال والجمال والإكرام..»[76].

هذا الخطيب الرباني، الذي هو العندليب، ليس غير وجه من أوجه مظاهر التسبيح الكوني، إذ سيصير لكل نوع من المخلوقات عندليبه الذي يعلمه كيف يعلن عن مظاهر الإنعام الأزلي الذي ينعم به خالق الكون على الكون وما فيه من مخلوقات، وكيف يجعل التسبيح طريقا إلى ذلك، ولا تزال منازل العنادل تترقى حتى يكون الذؤابة منها سيد الخلق المصطفى عليه الصلاة والسلام :

«ولا تحسبن أن هذه الوظيفة الربانية في الإعلان والدلالية والتغني لذوي الاسماع بهزجات التسبيحات مخصوصة بالعندليب. بل كل نوع له عندليب يمثل ألطف حسيات ذلك النوع بألطف تسبيح... وأفضل جميع الأنواع وأشرف عندليبها وأنورها وأبهرها وأعظمها وأكرمها وأعلاها صوتا وأجلاها نعتا وأتمها ذكرا وأعمها شكرا، عندليب نوع البشر في بستان الكائنات، حتى صار بلطيفات سجعاته بلبل جميع الموجودات في الأرض والسموات عليه وعلى آله وأمثاله أفضل الصلوات وأجمل التسليمات. آمين»[77].

رمزية المرآة :

اللجوء الى صورة المرآة واتخاذها رمزا أمر معروف تداوله الفلاسفة واستعمله الشعراء منذ القديم، وقد رأينا من قبل دلالة المرآة في مجال تحديد ماهية الشعر وطبيعته منذ أفلاطون حتى النورسي. إن المرآة تعكس الحقائق والجواهر في بعض الأحيان، ولكنها لاتعكس غير الصور والأعراض في أحيان أخرى.

وقد عرض الشعراء المتصوفة لهذا الرمز، واستعملوه، إما بدلالات قريبة وإما بأخرى بعيدة. إن المرآة لاتعدو أن تكون أحيانا جسرا إلى معرفة الذات، كما قال أنوري :

نظرت الى نفسي في المرآة

ومن المشاط سمعت مئات العظات.[78]

غير أنها قد تصبح مظهرا من مظاهر تجليات العالمين الأصغر والأكبر، ومنازلهما وما بين تلك المنازل من درجات.

وقد وجد الشعراء في بعض الأحاديث النبوية الشريفة مايؤيد هذا الاستعمال، من ذلك قول الرسول، صلى الله عليه وسلم : «المؤمن مرآة أخيه» وقد امتصه جلال الدين الرومي في إحدى مثنوياته، وقد اختار لها «المرآة» عنوانا. قال جلال الدين :

يامن تشاهد الظلم سائدا بين الناس

إن محنتك من محنتهم، ياهذا،

ففيهم يتراءى وجدك أنت،

من نفاق وظلم وعربدة.

إن ذاك الانسان هو أنت،

وذاك الأذى إنما تمارسه بنفسك،

وحق أن تلعن في تلك الساعة نفسك.

ألا ترى عيانا هذا الشر من ذات نفسك؟

وإلا فأنت، إذن عدو ذات نفسك.

فالمؤمنون بعضهم لبعض مرآة،

كما ورد في الخبر عن النبي.[79]

غير أن المرآة لاتصبح أداة تعكس الأشياء والصور والحقائق فحسب، بل يقع - عند بعضهم - نوع من الاتحاد تنعدم معه الحدود بين العاكس والمعكوس، وما يترتب عن فعل الإنعكاس نفسه من فيوض، كما قال ابن أبي الخير :

إني أنا وحدي العاشق والمعشوق والعشق في منتهاه

وإني أنا وحدي العين المبصرة والجمال الزاهي والمرآة[80].

وقد راقت صورة المرآة، بدلالاتها، بديع الزمان، فاستعملها كثيرا، ومنهجه في ذلك أن يسوق الصورة التي يريد من عالم الشهادة، لتنفتح بعد ذلك بصائر الناس وترى ماترمز اليه تلك الصورة في عالم الغيب. ومن ذلك قوله :

«اعلم ياقلبي، أن الأبله الذي لايعرف الشمس إذا رأى في مرآة تمثال شمس، لايحب إلا المرآة ويحافظ عليها بحرص شديد لاستبقاء الشمس، وإذا تفطن أن الشمس لاتموت بموت المرآة ولا تفنى بانكسارها توجه بتمام محبته الى الشمس ؛ إذ مايشاهد في المرآة ليس بقائم بها، بل هو قيومها. وبقاؤه ليس بها، بل بنفسه.. بل بقاء حيوية المرآة وتلألؤها إنما هو ببقاء تجليات الشمس ومقابلتها، إذ هو قيومها. ياهذا، قلبك وهويتك مرآة. فمافي فطرتك من حب البقاء ليس لأجلها، بل لأجل مافيها[81].

فالمرآة إذن عاكسة للحقائق، هنا، لاللأوهام إلا أن التعلق لاينبغي أن يكون بما تعكسه المرآة بل بما يدل عليه ماتعكسه، لأن العاكس والمعكوس في نهاية الأمر معرضان للفناء، ولايبقى إلا الحق.

ويؤكد هذا ذلك التشبيه الآخر الذي قدمه بديع الزمان، مستندا الى صورة المرآة مرة أخرى للدعوة الى التعلق بالحقائق، لابصورة الحقائق أو انعكاساتها وتجلياتها. يقول : « ... إنك ودنياك في معرض الزوال والفناء في كل آن. فمثلك في هذا الغلط كمثل من في يده مرآة متقابلة لمنزل أو بلد أو حديقة ارتسمت هي فيها، ففي أدنى حركة للمرآة وتغيرها يحصل الهرج والمرج في تلك الثرثرة التي اطمئننت بها. وأما بقاؤها في أنفسها فلايفيدك، إذ ليس لك منها إلا ماتعطيك مرآتك بمقياسها وميزانها. فتأمل في مرآتك وإمكان موتها وخراب مافيها في كل دقيقة. فلاتحمل عليها مالاطاقة لها به..»[82]

رمزية الشمس :

من أكثر الرموز دورانا على لسان النورسي، إن لم تكن أكثرها على الإطلاق، رمز الشمس. ومعلوم أن رمز الشمس ارتبط في التراث الصوفي بالانوثة، ولم يحض القمر بهذه الدلالة، والمرأة والشمس كلاهما في الأثر الصوفي يؤولان الى مصدر الوجود، الى الخصوبة المطلقة، ولذا لم يكن من المستغرب أن ترتبط المرأة ـ كالشمس ـ بالخلق، وإذا كانت رمزيات المرأة غائبة، أو تكاد، في تراث النورسي، فإن رمزية العشق حاضرة بصور متعددة وفي أساليب مختلفة، وإن كانت في أكثرها متعلقة بمنشئ الخلق، سبحانه، مما يضفي نوعا من التنزيه الواضح عنده، لانجده عند غيره الا بعد ركوب التأويل والاجتهاد في أن نجعل للظاهر باطنا، فإن عجزنا عن ذلك كنا مدعوين الى أن نردد معه :

فكان مــاكـــان مما لست أذكـــره   فظن خــيــرا ولاتســـأل عن الخـــبـــر

إن جلال الدين الرومي، وهو ـ بشكل ما ـ أستاذ للنورسي، يتحدث عن المرأة ـ المثال، المرأة من حيث هي كينونة خالقة، ومنبع للخصب، كائن نوراني مقدس، يتسامى عن أوزار الطين فيقول :

المرأة شعاع من النور الأقدس
وليست بغرض للرغبة الحسية
لذا ينبغي أن يقال إنها خالقة
لأنها ليست.. مخلوقة[83].

وفي «مدينة العشق» يطلق جلال الدين الفكر من أسر التأويل الحسي المحدود ليجوب الآفاق سعيا نحو عالم لايحد فيقول :

قال معشوق لعاشق : أيها الفتى
أنت قد رأيت في غربتك مدنا كثيرة
فخبرني : أية مدينة من هذه أطيب؟
فأجاب : تلك المدينة التي فيها من اختطف قلبي

وإن لأطيب من الدارين ذاك المكان

حيث أنال فيه سؤلي (ياإلهي) بحضرتك![84]

لقد كان تشبيه المعشوق بالشمس أمرا مألوفا عند الشعراء المتصوفة الذين أضفوا على الشمس تلك الهالة الأسطورية التي تريد أن تجعل منها رمزا يشير الى الجمال المطلق، وإلى الجلال المطلق كذلك. فهذا ابن عربي، الشيخ الاكبر كما يسميه المتصوفة، يولع بذكرالشمس، ويجد في هذا الرمز ملاذا لبث أشواقه، والتعبير عن مواجده وشطحاته، وهي شمس لاكالشموس، يقول عنها الشاعر :

أليس مطلعها قلبي ومغربها قلبي، فقد زال شؤم البان والغرب[85]

ويقول أيضا :

وقالوا الشموس بدار الفلك وهل منزل الشمس إلا الفلك

إذا قام عرش على ساقه فلم يبق إلا استواء الملك[86]

لم تكن الشمس منطلقا عن المرأة ـ المثال عند ابن عربي، بل لقد كانت المرأة هي المنطلق إلى الشمس، ومن تم إلى الجمال الأزلي.

لقد ألح ابن عربي على هذا المعنى، وكان تعلق بابنة شيخ له تلقب بعين الشمس والبهاء، فاتخذ منها رمزا لأشواقه الصوفية. وابن عربي يصف بنت شيخه أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني هذه، في مقدمة «ترجمان الاشواق» ويقول عنها إنها «شمس بين العلماء، بستان بين الادباء»[87].

لقد استعمل النورسي الشمس في رموزه كثيرا، كما سلف الذكر[88]، إلا أنه لايقف به حيث وقف به سابقوه ولايستهويه ربطه بالمرأة، وبالأنوثة بصفة عامة، بل يتجه به مباشرة الى كل جميل جمالا أزليا وكل جليل جلالا مطلقا، إذ هو دائم التعلق بالباقي، محترز من التعلق بالفاني.

ذلك بأن «الجمال الدائم لايرضى بالمشتاق الزائل»[89]، ولذلك فإن التوحيد شمس[90] والقرآن شمس[91] والنبوة شمس[92] والعالم الصالح شمس[93] وهو

سبحانه كالشمس[94]، وهو بهذا يغلق الباب في وجه التأويلات المنحرفة للشمس ودلالاتها.

ومن أهم دلائل شاعرية بديع الزمان، تلك المناجيات التي كان النورسي ينظمها أحيانا بالفارسية، على أوزان مخصوصة ويرسلها أحيانا عذبة سلسالة، بلسان عربي مبين. وهي مناجيات كثيرة ومتميزة مبثوثة في «المثنوي»، تحتاج وحدها الى دراسة خاصة، ممالايتسع له المقام، وعسى أن نعود إليها قريبا لنستكمل جوانب هذا البحث إن شاء الله.

* * * *

الهوامش :

(1) نقد الشعر : 64.
(2) أسرار البلاغة : 191.
(3) فحولة الشعراء.
(4) الطبقات : 7-8.
(5) جوامع الشعر، للفارابي : 172.
(6) جوامع الشعر : 173.
(7) العمدة :119/1.
(8) العمدة116/1.
(9) المقدمة : 475.
(10) الحيوان : 75/1.
(11) (أديب ابراهيم الدباغ : مختارات من المثنوي العربي النوري، ص. 13)
(12) المثنوي : 468 وما بعدها.
(13) (التنغيم) مشروع مصطلح اقترحه صاحب هذه السطور، بديلا للمصطلحات المركبة، مثل : (الشعر الحر)، (الشعر التفعيلي)، (الشعر المنطلق) الخ.. انظر في ذلك مقدمة ديوان : (مملكة الرماد).
(14) مصطلح الشعرية ليس تحكميا عند دراسة النورسي، فلقد استعمله هو نفسه بهذه الصيغة، في المثنوي العربي النوري، بمفهوم قريب من المفهوم المتداول اليوم. ومن ذلك قوله في ص. 322 من المثنوي : (إن حقائق الآيات أوسع بمراتب من خيالات الأشعار فتنزهت عن الشعرية).
(15) Goethe : Le divan / West-Ostlicher diwan; AUbier, collection bilingue, Paris 1950, pp. 230-231.

(16) المثنوي : 156

(17) المثنوي : 308

(18) المثنوي : 180

(19) الحيوان : 3/131-132 وانظر مناقشة د. إحسان عباس لهذا القول في كتابه : تاريخ النقد الأدبي عند العرب. ط 5-1986، ص. 98 وما بعدها.

(20) العمدة : 252/1

(21) المثنوي : 156

(22) المثنوي : 96، وهذا المعنى هو ما ذهب إليه حكيم المعرة، في رثائه أبا حمزة الحنفي حين قال :

خلق الناس للبقاء فضلت — أمة يحسبونهم للنفاد

إنما ينقلون من دار أعمال إلى دار شقوة أو رشاد

(23) المثنوي : 321

(24) المثنوي : 127

(25) المثنوي : 78

(26) نفسه.

(27) نفسه، وانظر أيضا : ص. 156.

(28) في سيرة ابن هشام، في خبر غزوة بني قريظة : 234/2 وما بعدها، قال : فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤذنا، فأذن في الناس، من كان سامعا مطيعا، فلا يصلين العصر إلا ببني قريظة. وانظر قول ابن إسحق في ذلك، في نفس الموضع، وتعليق السهيلي في (الروض الأنف) يوضح ذلك.

(29) المثنوي : 78

(30) المثنوي : 78-79

(31) كولن ولسن : الشعر والصوفية ـ ص. 35

(32) المثنوي : 322

(33) أدونيس : مقدمة للشعر العربي، ص. 139

(34) نفسه : 129

(35) المثنوي : 312

(36) المثنوي : 72

(37) التعبير للشاعر الفرنسي رونيه شار R. Char، اقتبسه منه أدونيس وجعله فاتحة كتابه : (زمن الشعر).

(38) المثنوي : 303

(39) المثنوي : 302
(40) جمهورية افلاطون : 264ـ نقلا عن : نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم للدكتور عصام قصبجي، ص. 6
(41) المثنوي : 302
(42) أدونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة ـ دار الآداب ص. 15.
(43) نفسه.
(44) نفسه : 16
(45) المثنوي : 181
(46) المثنوي : 263
(47) لمزيد من التوسع في هذا الأمر يراجع على الخصوص كتاب حازم القرطاجني : منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، في المنهج الثالث من الكتاب.
(48) المنهاج : 63.
(49) المثنوي : 127
(50) نفسه.
(51) المثنوي : 322
(52) المثنوي : 323
(53) راجع، فيما يتعلق بهذا الأمر، (المثنوي) : 318، الرسالة التاسعة (شمة من نسيم هداية القرآن)
(54) زمن الشعر : 15
(55) كولن ولسن : الشعر والصوفية، 8-9
(56) نفسه : 34
(57) المثنوي : مقدمة المحقق، ص. 7-8
(58) الشعر والصوفية : 8-9
(59) المثنوي : 241
(60) نفسه : 240
(61) المثنوي : 168
(62) المثنوي : 168
(63) النص القرآني وآفاق الكتابة : 30
(64) المثنوي : 165
(65) عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية، ط1/1978ـ ص.86
(66) المثنوي : 128

(67) نفسه : 104

(68) نفسه.

(69) نفسه : 24، ويردد النورسي عبارات دالة على نفس المراد، كقوله في ص : 158(هكذا شاهدت)

(70) نفسه : 159

(71) قصيدة : الطائر القدسي. من كتاب : (مختارات من الشعر الفارسي) بترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال، ص.204

(72) قصيدة : عار العقل. المرجع السابق، ص. 207

(73) قصيدة (الحكمة والعقل) لمحمد إقبال، (مختارات..) ص. 448

(74) هذا لا يمنع من الإشارة الى أن النورسي قدم بعض مناجياته التي هي نموذج لشعر رائع في منظومات باللغة الفارسية. كما أن النورة الأخيرة من أنوار نجوم القرآن التي قدمها النورسي بالعربية، واعتبرها جذبة فكرية، مع ما في كلمة (جذبة) من إيحاء صوفي، هي في بعض مقاطعها تمثل نموذجا من الشعر الحر بامتياز، مع اعتماد النورسي تفعيلة الرجز فيها.

(75) مختارات : 446

(76) نفسه : 454

(77) المثنوي : 478

(78) نفسه : 479

(79) مختارات : 165

(80) مختارات : 202

(81) الرمز الشعري :150

(82) المثنوي : 263

(83) نفسه : 266

(84) الرمز الشعري : 150

(85) مختارات : 200. ويبدو أن المترجم أراد أن يسعف القارئ فأضاف : (ياإلهي)، بالرغم من أن سياق البيت دال على ذلك.

(86) ترجمان الأشواق : 170

(87) نفسه : 183

(88) نفسه : 8

(89) انظر في ذلك من (المثنوي) الصفحات : 166-167-176-178-191-194-209-217-228 الخ...

(90) المثنوي : 88

(91)نفسه : 167. يقول : (تريد أن تقابل الشمس جهاتك الستة، فإما أن تتحول أنت بلا كلفة فيحصل

المقصود، وإما أن تكلف الشمس قطع مسافة مدهشة لمقصد جزئي. فالأول مثال التوحيد سهولة. والثاني مثال الشرك.)

(92) نفسه : 176، يقول : (النبوة نواة أنبتت شجرة الإسلامية بأزاهيرها وثمراتها. والقرآن شمس أثمرت سيارات الأركان الإسلامية الأحد عشر).

(93) نفسه : 59: يقول : (فإن قلت : من هذا الشخص الذي نراه صار شمسا للكون، كاشفا عن كمال الكائنات، وما يقول ؟ قيل لك : انظر واستمع ما يقول!... فانظر إليه من جهة وظيفته، تره برهان الحق وسراج الحقيقة وشمس الهداية ووسيلة السعادة.

- نفسه : 64. (نرى كل عصر نمر عليه قد انفتحت أزاهيره بشمس عصر السعادة وأثمر كل عصر من أمثال أبي حنيفة والشافعي وأبي البسطامي.. الخ)

(94) نفسه : 209. قال : (وهو سبحانه كالشمس قريب منا... ونحن بعيدون عنه جل جلاله). وقد شرح النورسي هذا الكلام في 227-228 من الكتاب، فليراجع.

* * * *

من أدب النضال في سبيل العقيدة والوطن

مقاربة اليوميات النضالية

لمحمد ابراهيم الكتاني

الصادقي العماري*

محمد إبراهيم الكتاني من رجالات العلم والدعوة وفق النهج السلفي، ومن أبرز أعضاء الحركة الوطنية المغربية أمثال الأستاذ الزعيم علال الفاسي، والعلامة محمد المختار السوسي، والفقيه محمد غازي.. كانت له ـ يرحمه الله ـ مواقف مشهورة ضد الاستعمار الفرنسي دفاعا عن دينه ووطنه، لقي كثيرا من ألوان الاضطهاد على يد المستعمرين واعتقل مرات، وتولى بعد الاستقلال منصب محافظ للمكتبة العامة بالرباط وتولى أيضا التدريس بكلية الآداب ثم عين عضوا في أكاديمية المملكة المغربية إلى أن توفي، ومن آثاره كتاب : «من ذكريات سجين مكافح» سجل فيه ماعاناه هو وثلة من الوطنيين الأوفياء. وهو موضوع هذه الدراسة الموجزة.

تمهيد

لما اقتحم المستعمرون الفرنسيون والاسبانيون الديار المغربية منذ العقدين الأول والثاني من القرن العشرين الميلادي، اندلعت المقاومة الشعبية المسلحة، وما كادت تتم للمستعمرين السيطرة حتى انبثقت الحركة الوطنية بفضل التوجه السلفي، فواصلت النضال بطرق متنوعة منها : تقديم العرائض، والمطالبة بالاصلاحات، والقيام بالمظاهرات والاتصال بالجهات المناصرة للحقوق الوطنية، وعملت اعلاميا لفضح مكائد

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ظهر المهراس ـ فاس

المستعمرين وبذلت جهودا متواصلة لتسليح الشعب بالإيمان والوعي الوطني ونشر العلم كل هذا أبرز الى ميدان النضال الوطني، قوة ذات فعالية جبارة قادت الكفاح من أجل الاستقلال من مرحلة إلى أخرى، وأمدها بمزيد من الثبات إلى أن وجدت معاضدة وتوجيها من الملك المغفور له محمد الخامس.

لقد حاول الاستعمار القضاء على الحركة الوطنية بمحاربة رجالها بكل ما أوتي من وسائل، وقدر لبعض رجال الحركة الوطنية الأفذاذ الذين شاركوا في الكفاح أن سجلوا تجاربهم النضالية مستعرضين ما وقع عليه نظرهم وترامى إلى سمعهم، ومن هؤلاء العلامة المجاهد محمد ابراهيم الكتاني المتوفي يوم 18-11-90

لقد قدم لنا في يومياته النضالية "من ذكريات سجين مكافح" [1] صورا نابضة بالحياة لما تعرض له ثلة من رجال الحركة الوطنية من تنكيل الاستعمار :(من تقتيل ونفي وسجن واهانة وتعذيب)، وكان هو من ضمنهم يقاسي نصيبه مما كانوا يقاسونه من ويلات في سبيل كرامة بلادهم واستقلالها.

مواقف من نضاله الوطني

كانت الحماية الفرنسية تنعته "بالمهيج الكبير" نظرا لما يقوم به من دور إيجابي في التوعية ومن ثباته على المباديء الوطنية رغم ما لقيه من سجن وتعذيب لتغيير أفكاره، ولهذا عرف السجون خلال السنوات : 1355هـ -1356هـ -1357هـ -1358هـ 1362هـ - 1363هـ -1372هـ -1374 هـ فبالاضافة إلى نفيه وسجنه بگلميمة قضى عشرة أشهر في سجن عين علي مومن، وسنة بسجن البيضاء، ودخل سجن فاس مرارا، ومكث شهرا في زنزانة بالرباط، وستة أشهر في سجن مكناس، وسنة في سجن العادر، وستة أشهر في اصطبل انفرادي في گرامة، وستة أشهر في سجن تالسنت، وسنة في معتقل أغْبَلُونْكَرْدُوسٍ.

وكل هذا لتليينه أو تيئيسه، فلم يهن ولم يستسلم، وهذا الثبات على المبادئ ومعاداة الاستعمار نتيجة إيمانه القوي بدينه وثقته الراسخة بحق وطنه في الحرية والكرامة، فتكوينه الثقافي مستمد من الثرات العربي الاسلامي وهو متشبع بالآراء السلفية التحررية، وكان دوما بجانب زعيم التحرير علال الفاسي وغيره من رجال الحركة الوطنية الافذاذ الرواد أمثال محمد غازي والمختار السوسي والهاشمي الفيلالي. وكان الجميع يستنير بأقباس من آراء وأفكار الداعية السلفي الوطني العلامة سيدي محمد بن العربي العلوي.

وهناك عنصر له تأثيره على محمد ابراهيم الكتاني ألا : وهو نشأته في أسرة عرف أعلامها التمسك المتين بالقيم الدينية والغيرة الوطنية، فوالده :أحمد بن جعفر كان مدرسا وموجها وداعية، قرر الهجرة إلى المدينة المنورة لولا موانع الحرب العالمية الأولى بعد الحماية، وظل مقاطعا حكام الاستعمار طيلة حياته، وعمه محمد بن جعفر المحدث المدرس وهو مؤلف كتاب "النصيحة" الذي قدمه للسلطان المولى عبد الحفيظ ومن خلال ما ورد فيه تتضح غيرة مؤلفه الوطنية والدينية وتطلعه بصدق لتتبوأبلاده أعلى مقام وتتحصن من المؤامرات، وجده جعفر بن إدريس كان محدثا مفتيا وهو صاحب الفتوى المشهورة ضد المحميين وهي "الدواهي المدهية لفرق المحمية" وغير هؤلاء الأفاضل من أعلام هذه الأسرة الأمجاد الذين عرفوا بالتقوى والعلم وحب الخير والصلاح.

الدوافع لكتابة يومياته

يمكن أن نستشف من خلال ما-أورده الكاتب أن هناك حوافز ذاتية نفسية، ودوافع موضوعية حدته لتسجيل يومياته عن جانب من نضال ثلة من رجال الحركة الوطنية. من تلك : أن المدة الزمنية التي ترصدها تعد من أصعب الفترات وأشدها حرجا في حياة الكاتب لما واجهه أثناءها من آلام وحرمان ومرارة الظلم الاستعماري ولأنها ــ في نظر الكاتب ـ أنصع صفحة في حياته لشعوره بأنه أدى واجبا وطنيا ارتاحت به نفسه، وكان ذلك مبعث فخر واعتزاز، يقول :«فرأيت أن أحاول تذكر ما

يمكنني تذكره منها حفظا لأنصع صفحة في تاريخ حياتي من الضياع والنسيان، وتسجيلا لمرحلة مهمة من مراحل الكفاح الوطني بالمغرب ...»[2]

ومن الدوافع الموضوعية أن المؤرخ المشهور عبد الرحمان بن زيدان طلب من الكاتب - بالحاج - أن يسجل ذكرياته عن الكفاح الوطني، وفعل ذلك ابن زيدان انطلاقا من حسه التاريخي الذي أدرك به أهمية ما عاناه الكاتب ورفاقه، يقول الكاتب :«فألح ابن زيدان علي في وجوب تسجيل هذه الفظائع مؤكدا أن من خيانة التاريخ إهمال هذا التسجيل»[3]

بدأ الكاتب تحرير يومياته «من ذكريات سجين مكافح» بعد مرور ثلاث سنوات على الأحداث التي تتضمنها، أي يوم الخميس فاتح رمضان 1359هـ الموفق 13 أكتوبر 1940، والحوادث وقعت في شهري نونبر ودجنبر سنة 1937، وقد استعان بوريقات وضعها وهو في السجن، واثبت فيها مميزات كل يوم، بالاضافة الى ما يتمتع به الكاتب من ذاكرة قوية، وألف أثناء هذا التسجيل أن يخلو بنفسه. مما يمنحه نوعا من القدرة على التركيز واستعادة صور الوقائع والأشخاص وكان هذا التسجيل يجري في سرية تامة حتى عن الأقربين وخاصته، لأن للإستعمار عيونا منبثة تترقب سماع أي خبر أو معرفة أي سلوك صادر من الوطنيين لإبلاغه واتخاذ أي تصرف ذريعة لالقاء القبض عليهم وخاصة على أولائك الذين عرف المستعمر مواقفهم المعادية له، والكاتب منهم، فهو منعوت لديهم "بالمهيج الكبير".

قضى الكاتب لتسجيل يومياته قرابة ثلاث سنوات - على ما يستنتج - وبقيت في طي الكتمان، لأن شرطة الاستعمار كثيرا ما تَدْهم منازل الوطنيين وتتعرض مكتباتهم للتفتيش والإتلاف وخوفا من الكاتب على ضياع يومياته النضاليه - هاته - كان ضنينا بها حريصا عليها، ولهذا أودعها لدى صديقه ورفيقه في الكفاح محمد غازي، حتى استرجعها منه بعد زوال الغمة وانفراج الأزمة لما حصل المغرب على الاستقلال سنة 1956. ولم يطلع على اليوميات إلا بعض أصفياء الكاتب وخلصائه أمثال : الزعيم علال

الفاسي قبل رحلته إلى المشرق سنة 1947، وقد أشار إلى هذه اليوميات في كتابه:"الحركات الاستقلالية في المغرب العربي" بقوله :«... ونحن لا نريد أن نسجل هنا ما عاناه اخواننا رجال الحركة المغربية في هذه المرحلة من أجل التضامن معنا، فإن ذلك ليس من متناول هذا الكتاب. وقد خصص بعض أصدقائنا من المعتقلين في هذه الموقعة كتابا خاصا حكى فيه بالتفصيل في أكثر من مائة وخمسين صحيفة كل ما عومل به الوطنيون»[4] وبطبيعة الحال لم يذكر ـ رحمه الله ـ اسم الكاتب ابراهيم الكتاني، لأن كتاب الحركات الاستقلالية طبع أول مرة في القاهرة سنة 1948 والاستعمار في المغرب يمارس جبروته وطغيانه، ولو فعل لصار خبر هذه اليوميات في خبر كان ... كما اطلع على هذه اليوميات الباحث العلامة عبد السلام ابن سودة لما كان بصدد جمع مواد كتابه: «دليل مؤرخ المغرب الأقصى» ورغبة من الكاتب في أن يحتفظ بذكر ليومياته ضمن ما كتب عن المغرب وأحواله سماها :«الأوصاف البديعة للأفعال الفظيعة»[5]

ولهذا كله دلالة، على أن الاستعمار كان حريصا أشد الحرص على مراقبة ما يكتب، وتعقب ما يسجله الكتّاب عن ممارساته الظالمة وخاصة ما يكتبه رجال الحركة الوطنية، كما يدل من ناحية أخرى على أهمية هذه اليوميات لأنها تقدم صورة يعز أن يوجد لها نظير لما فيها من تفاصيل دقيقة عن كفاح المغاربة وتحملهم كل الرزايا بهمم عالية في سبيل كرامة الوطن ومقدساته وأصالته.

صور من النضال الوطني في اليوميات

تتناول اليوميات النضالية لمحمد ابراهيم الكتاني صورا مما عاناه الكاتب وثلة من الوطنيين الأباة سنة 1356هـ إثر مظاهرات للمطالبة بتأسيس الاحزاب الوطنية يوم 27 أكتوبر سنة 1937م، حكم على الجميع بالسجن، وكان الحكم صوريا فقد جاء على لسان الباشا التازي الذي أقامه الاستعمار حاكما قوله الموجه إلى الكاتب لما مثل بين يديه وبجانبه الضابط الفرنسي، «لقد ثبت عند المخزن أنك وطني قديم ومشوش كبير، ولهذا حكم عليك بسنتين سجنا»[6]

كان عدد الوطنيين المحكوم عليهم (72) من فاس و (74) من القنيطرة وسيق الجميع إلى المنافي والسجون حيث أنزل أهل القنيطرة في قرية الريش. وأهل فاس في گوليمة البعيدة عن فاس بحوالي خمسمائة كيلومتر هناك كان المعتقل داخل ثكنة ووكل بحراستهم فرقة من الگوم - وهم في الغالب أعوان الاستعمار، بدو قساة - وعلى رأس هؤلاء ضباط فرنسيون. ويعترف الكاتب أن الليلة الأولى بگوليمة كانت من أقسى ما عرفه في حياته نظرا لسوء المعاملة التي استقبل بها هو ورفاقه من أولئك الأعوان والضباط، يقول الكاتب :«... مرت بنا في الصحراء ليالي شديدة جدا - وإن تكن جميع لحظات الصحراء شديدة - طويلة ولكني لم تطل علي ليلة وتشتد كهذه حتى كأنها سنة أو سنتان بدون مبالغة ...»(7)

كلف الكاتب ورفاقه بأعمال شاقة فوق طاقتهم وخارجة عن مألوفهم - وهم في الغالب علماء وطلبة ومنهم تجار وحرفيون - من هذه الأعمال حمل الصخور والأحجار وحفر الترع وترصيف الطرق وبناء الجدران أو هدمها مع الضرب المبرح الذي يمارسه الگوم بالهراوات وقضبان الزيتون وكذلك الضباط الفرنسيون بالسياط الجلدية، وإلى جانب هذا التعذيب الجسمي مع الحرمان من الأكل المناسب، وأحيانا من الشرب والنظافة، هناك تعذيب نفسي من إهانة واحتقار بأنواع من السب والشتائم النابية وبمنتهى القسوة.

ومن خلال ما استعرضه الكاتب هناك، صور دقيقة خاصة بوقائع كل يوم، مما يضع أمام القارئ شريطا لأصناف التعذيب والممارسات الوحشية، ويصرح الكاتب أن ما قاساه من ضروب التعذيب في مختلف السجون ليس في مستوى ما وجده في معتقل گوليمة، وتجلية لبعض الصور نورد العناصر الآتية :

- ان المحاكمات التي تتم في حق الوطنيين كانت صورية وجائرة.

- سوء وسائل النقل، والتشديد على المعتقلين.

- افتقاد المعتقلات الشروط الضرورية في حدها الأدنى.

- التكليف بأعمال شاقة فوق المقدرة البشرية مع التعذيب جسميا ونفسيا مما أدى إلى إلحاق أضرار بالغة الخطورة بالمعتقلين الوطنيين ومن ذلك أمراض مزمنة وقد أدى التعذيب الوحشي إلى استشهاد العلامة الشاعر محمد القري بگوليمة.

- إهمال المرضى والجرحى ومنع الاغتسال أو الوضوء أو شرب الماء المناسب والتقتير في الأكل واللباس والمنع - أحيانا - من أداء الصلاة - كما سبق -

مع هذا كله ظلت معنويات الوطنيين مرتفعة وكأن لسان حالهم يردد قول الشاعر:
وتَجَلُّدِي للشَّامتين أُريهمُ أني لريب الدهر لا أتضعضع.

ومن الحراس من كان يحسن المعاملة كما أن السكان أظهروا تعاطفهم، ومما تجب الإشارة إليه أن هناك مجموعة من الشخصيات الوطنية ذات الشهرة النضالية والعلمية كانت مع الكاتب محمد ابراهيم الكتاني في معتقل گوليمة، وذاقت من ألوان التعذيب ما تشيب بذكره الولدان ولايكاد يخطر مثله ببال، لولا أن الكاتب أثبت تفاصيله، من هذه الشخصيات :

العلامة عبد العزيز بن ادريس العمراوي
العلامة الهاشمي الفيلالي.
العلامة عبد الهادي الشرايبي.
العلامة امحمد بن هاشم العلوي.
العلامة الشهيد محمد القري.

وهؤلاء من فاس، ومن أهل الرشيدية : العلامة مولاي مصطفى العلوي، والعلامة سيدي محمد بن الصادق العلوي، ومن أهل القنيطرة العلامة بوشتى الجامعي، والشهيد محمد الديوري ، وهناك طائفة من التجار والطلبة والحرفيين لحقهم - جميعا - من الأذى ما يحتسبون أجره عند الله وما يدخره لهم التاريخ ليكون منار هدى للأجيال ومفخرة لهذا الوطن.

ومن خلال ما تضمنته «اليوميات» ندرك أن المستعمر عمل بكل الوسائل والأساليب لتركيز سيطرته وتثبيت استغلاله وإضعاف الجهاز السياسي الوطني والإجهاز على مقومات الأمة المغربية الدينية والثقافية، وبث التفرقة بين السكان، وسد سبل الترقي إلا بمقدار ما يخدم مصالحه وإغراء بعض ضعاف النفوس من الوصوليين واستمالتهم بمختلف الوسائل المغرية ليتخذ منهم الحكام الصوريين والاعوان المنفذين لسياسته وتدابيره، ان تلك الشرذمة التي وقعت في شراكه ولاذت بكنفه، وربطت مصالحها العاجلة بخدمته، تعد بلا مراء زعنفة منسلخة من وطنيتها عن وعي أوجهل أو غفلة، والشعب كان ينظر إلى أولئك نظرة شزراء، ومقت وازدراء، لأنه شعب مشبع بالقيم الدينية والغيرة الوطنية، ولم يذعن إلا ذعنا ظاهريا للاستعمار، وبعد أن استنفذ كل إمكاناته المتاحة في الدفاع عن كرامته وحرية وطنه، وجميع المناطق وقفت في وجهه بقوة السلاح، وكم قدمت من قوافل الشهداء وتحملته من تضحيات جسيمة ظلت مضرب المثل، واكتسب أبطالها المغاوير من حسن الصيت وجميل الذكر ما أدهش الأعداء وملأ قلوب الأحرار فخرا واعتزازا.

لم يستطع المستعمر رغم جبروته وطغيانه القضاء على ما تكنه قلوب المغاربة لعقيدتهم ولوطنهم ولغتهم وملكهم المفدى من تمسك وحب، وخاب سعيه ومني أتباعه وأدنابه بالخسران المبين. وذلك بفضل تضحيات الاحرار وما قامت به الحركة الوطنية من أعمال جبارة خالدة، ولكن مما لا يجب التغاضي عنه أو نكرانه، أن المستعمر استطاع بالفعل أن يوجد خللا ويحدث شرخا مازلنا نعاني من مخلفاته، ومن ذلك اننا نجد من بيننا من بقي مصرا على إحلال اللغة الأجنبية مكانة أرفع من لغة القرآن الكريم ولغة البلاد في التعليم والإدارة ووسائل الإعلام، ومن لازال يعمل في الخفاء وبإصرار على تكريس التبعية، وكأنه يريد أن يتقمص دور المقيمين العامين من الحكام المستعمرين في ذلك العهد البائد.

إن ما تقدم ذكره هو ما عمل العلامة المجاهد محمد ابراهيم الكتاني لإبرازه في يومياته النضالية بكيفية مباشرة وغير مباشرة.

خصائص البناء والأداء في يومياته

من المصطلحات التي غدت رائجة في الإبداع والنقد على السواء : المذكرات، الذكريات، الاعترافات، اليوميات، وكل هذه الأنماط الكتابية تنتمي إلى مجال التعبير عن ذات كاتبها، ولا يتسع الحيز هنا لبيان دلالة كل مصطلح منها على حدة، ولكن نبادر القول بأن اليوميات هي التي يعمد الكاتب فيها إلى تسجيل حوادث أو أحداث أيام من حياته ينتخبها لما لها من وقع أو تأثير في حياته أو مجتمعه، ولنا في الأدب العربي الحديث نماذج كثيرة، منها على سبيل المثال : «يوميات نائب في الأرياف» للكاتب الشهير توفيق الحكيم، و«يوميات فنان في باريس» لفتوح نشاطي، و«مذكرات زوج» لأحمد بهجت، و«يوميات محام» للدكتور محمود كامل، وهؤلاء من مصر، ومن سوريا «يوميات طبيب» للدكتور صبري القباني، ومن فلسطين : «أوراق سجين» للمناضل أسعد عبد الرحمان، وغير هؤلاء ممن يطول تتبعهم، والملاحظ أن الأدب المغربي مازال مفتقرا في هذا الباب، ولهذا فيوميات محمد إبراهيم الكتاني نموذج فريد في نطاق رصد وقائع من النضال الوطني.

من حيث البناء العام لهذه اليوميات نجد أنه مركب من إهداء موجه إلى كل المكافحين من أجل دينهم ووطنهم، ثم مقدمة موسعة تلقي أضواء على ما تضمنته اليوميات، تلا ذلك بيان لما تعرض له الوطنيون ـ ومن ضمنهم الكاتب ـ من ألوان التعذيب مدة تسعةوأربعين يوما. خصص كل يوم بوقائعه. ثم أورد الكاتب في النهاية ملحقات فيها مزيد من المعلومات عن تلك المدة وما لها من امتداد في معتقلات أخرى.

من حيث الأسلوب اعتمد الكاتب على ضمير المتكلم الجماعي لأن جل ما أخبر به يهمه هو ورفاقه وما يخصه فرديا استعمل الضمير المفرد. ومن الطبيعي أن يتنوع الأسلوب بين سرد ووصف وتقرير وحوار، وضمن ذلك ما يعتبر من قبيل تعدد الأصوات

إذ أثبت كثيرا من أقوال الشخصيات وهناك أيضا استعانته ببعض الآيات القرآنية والأمثال والأشعار، وكل هذه الظواهر تضفي على أسلوب اليوميات مسحة فنية، لمقاربة الواقع وبذلك يتسنى للقارئ أن يعايش تلك الوقائع ويستحضر ملامح الشخصيات وتصرفاتها وصور الأماكن بأوصافها فتتكون لديه قناعات ويشارك الكاتب فيما يعرضه.

مما يلاحظ أن الوصف متنوع حسبما يقع عليه نظر الكاتب من أماكن وأشخاص وما ينتابه من مشاعر، وقد أبدع أيما إبداع وأجاد في هذا المجال لما امتاز به من دقة وتفصيل مما جعله موحيا ومؤثرا، وليس هنا مجال لإيراد أمثلة.

أما السرد فلم يكن بمعزل - غالبا - عن الوصف وقد استخدم الكاتب السرد التابع، لأنه يروي أحداثا سبق وقوعها زمن الكتابة، والأقل منه السرد المتقدم أو السرد الآني، وقد يكون هناك سرد من الدرجة الثانية إلى جانب آخر من الدرجة الأولى أي أن يقوم الكاتب أو شخص من الشخصيات الوارد ذكرها في اليوميات بإيراد واقعة غير ما كان الكاتب بصدده.

نلاحظ أيضا أن هذه الشخصيات لا دخل للكاتب في ابتداعها أو تحريكها أو تسطيحها أو تنميتها أو جعل بعضها ذات دور رئيسي وبعضها الآخر ذات دور ثانوي - كما يفعل الروائي - أو تحديد مكوناتها الجسمية ونوازعها النفسية وتصرفاتها السلوكية ومواقعها الاجتماعية، فهي شخصيات حقيقية ولا دخل للكاتب في حضورها أو غيابها مادام ملتزما بعرض الواقع بما فيه ومن فيه وكما هو وفق مقدرته في التعبير والتذكر وموقفه وهدفه. ويمكن أن نميز ثلاثة أنواع من الشخصيات في يومياته :

1 - شخصيات الوطنيين المعتقلين وضمنهم الكاتب باعتباره الشخصية الرئيسية.

2 - الحراس والمكلفون بنقلهم من مكان إلى آخر، ومن هؤلاء رجال من فرقة الگوم والضباط الفرنسيون.

3 - شخصيات ورد ذكرها عرضا أو عابرا ممن لهم بالصنفين السابقين.

ونلاحظ أن وصف الشخصيات كان ـ في الغالب ـ وصفا خارجيا وقلما يتسنى للكاتب الحديث عن الجوانب النفسية، والحديث عن الشخصيات يستدعي بالضرورة ذكر الحوار الذي ورد بنوعيه الداخلي والخارجي وهو قليل، وهذا ما أضفى على اليوميات رتابة أفقدتها جانبا من حيوية العرض أو الدفع بالوقائع وجعل القارئ لا يقترب أكثر من تلك الأجواء.

ولا غرابة أن تكون مفردات أو تعابير معينة ذات هيمنة على المعجم المكون لليوميات هاته، مما يتناسب مع مضامينها الواردة الذكر فيها من اعتقال وسجن وتشديد الحراسة وتكليف بأعمال شاقة وحرمان من الضروريات وضرب وإهانة وجرح، أمراض وأدوات العمل ووسائل التعذيب، الهراوات والسياط، ثم رتب الحراس مثل الرائد والرقيب والنقيب والملازم الأول ... وغير هذا مما يطول تتبعه أو وضع جداول لحقوله الدلالية ومع أن ثقافة الكاتب ذات أبعاد تراثية فقد تسنى له بحكم مطالعاته أن يتزود بثقافة حديثة في مختلف المجالات، فصار له أسلوب يجمع بين أصالة التعبير بما فيه من رصانة وصحة التراكيب وفصاحة الكلمة مع الدقة، وبين الجدة بما فيها من سلاسة ويسر واستعمال ما طرأ من مصطلحات، فلم يكن كَلِفاً بالمفردات المستعصية أو التعابير المحفوظة الجاهزة وتجنب الاستطراد، وإن غلب عليها الأسلوب التقريري أكثر من الأسلوب التصويري إلا أنه تمكن من إحكام تواصل الأحداث وترابط الأجزاء مما أكسب هذه اليوميات سمة فنية رفيعة. بالإضافة إلى قيمتها التاريخية لما ورد فيها من تفاصيل عن فترة من النضال الوطني، وقد فطن لذلك الزعيم علال الفاسي لما له من بعد نظر، كما أن لجنة جائزة المغرب للكتاب قد أحست بقيمة هذه اليوميات فمنحت الجائزة للكاتب سنة 1972.

انتقل الكاتب من دار الفناء إلى دار النعيم والبقاء يوم 90/11/18 فقد المغرب بموته جهبذا من جهابذة العلم المتين والأدب الرصين، ووطنيا مخلصا غيورا، رحمه الله وأمطر رمسه وابلا من شآبيب عفوه وغفرانه وأثابه بما يثيب به أولياءه.

* * * *

الهوامش :

1 ـ من ذكريات سجين مكافح في عهد الحماية الفرنسية البغيض بالمغرب، لمحمد إبراهيم الكتاني، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر ـ الرباط ـ سنة 1977.

2 ـ المصدر نفسه، ص : 16.

3 ـ المصدر نفسه، ص :7

4 ـ الحركات الاستقلالية في المغرب العربي لعلال الفاسي ـ ط، 4 ـ مطبعة الرسالة ـ الرباط. 1980 ص 222 ـ والنص في ص 258 في الطبعة الخامسة التي أصدرتها مؤسسة علال الفاسي. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1993.

5 ـ دليل مؤرخ المغرب الأقصى لعبد السلام بن سودة. دار الكتاب الدار البيضاء ـ 1955 ص : 442

6 ـ من ذكريات سجين مكافح. ص :17

7 ـ المصدر نفسه. ص : 39

*****

قراءة في لغة الشعر القومي المغربي الحديث

شعيب أعزوز*

إن لكل عمل فني مادته التي يتشكل بها، فمادة الأدب ومنه الشعر هي اللغة التي بها يتجسد شكل القصيدة أو شكل العالم الجديد الذي يبينه الشاعر من خلال هذه اللغة التي هي الوعاء الذي يحمل عن الشاعربوحه الداخلي، وبدون هذا الوعاء يبقى بوحه همهمات لا معنى لها، فالإنسان يعبر عن أحاسيسه وأفكاره ومواقفه وتصوراته باللغة التي هي خاصية إنسانية بها يتواصل الناس مع غيرهم غير أن اللغة لا تنحصر وظيفتها في التواصل فقط، بل تقوم بوظائف متعددة حسب الهدف المتوخى من وراء استعمالها. ونقصد باللغة هنا الألفاظ والجمل التي تشكل مكونا من مكونات نسيج القصيدة، ونقصد باللغة أيضا اللغة الفنية التي تتميز عن اللغة العامة بما لها من خصوصيات تكتسبها من تحركها في دائرة أوسع نطاقا من نطاق اللغة العادية، إذ أن العلاقة بين الشاعر ولغته علاقة خاصة تختلف عن علاقة الآخرين بها، كما أنها تختلف من شاعر الى آخر. وقد بين هذه العلاقة التي تربط بين الشاعرولغته صلاح عبد الصبور حينما قال: " إن بعض الكلمات لتكتسب في عيني أحيانا صفات الكائن الحي، فلا تكون مجرد كلمات مفردة، إذ تضغط وتثوي فيها عوالم كبيرة ورؤى وذكريات حتى تصبح أشبه بالقمقم الذي حبس فيه العفريت أو الجني الذي هو الحياة. تظل مثل هذه الكلمات تطاردني وتفرض علي وجودها بصورة طبيعية كأنها جزء من ذاتي وليست عبئا عليها. وهي أحيانا رموز ومفاتيح لأشياء نسيت وماتت وترسبت في أعماق الروح،

---

* أستاذ جامعي، كلية الآداب، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

وفي أحيان أخرى تصبح دلالات على أشياء غير موجودة في هذا العالم على الإطلاق، أو أنني أتمنى أن تكتسب هذا الوجود "[1]. فاللغة الشعرية بهذا المفهوم أكبر من "مجرد أبنية صوتية تحمل معنى" [2]، انها "كائنات فياضة بالدلالة والحيوية ..." [3]. وعالم مملوء بالإيحاءات والدلالات، وهي تستمد هذه الطاقة الإيحائية من تعاليها وتجاوزها للواقع. و "ذلك لأن اللغة الشعرية ليست أداة توصيل وواسطة نقل للأفكار والمعارف والتجارب في العمل الإبداعي كما هي في العلوم والمعارف الإنسانية الأخرى بل هي التجربة نفسها، هي الإبداع نفسه ..." [4] ولكن هذا لا يعني أن اللغة الشعرية لا تحمل معلومات إلى المتلقي، انها تفعل ذلك ولكن تبقى الوظيفة الشعرية هي الأساس.

واللغة الشعرية التى نتحدث عنها ليست لغة غريبة يستوحيها الشعراء من عالم غير عالم الناس، وإنما هي لغة يمتحها الشاعر من نفس البئر التي يمتحها منها الآخرون ، إلا أن الشاعر يأخذ هذه اللغة كمدونة معجمية ذات دلالة مستقلة ويصوغ منها ما يشاء، كيف يشاء بعد أن يكون قد غاص في ركام هائل من الألفاظ واختار منها ما تطمئن إليه التجربة الشعرية في داخله. و«لعمري إنها عملية شاقة، فعلى الإنسان أن يغرق نفسه في الألفاظ، أن يغوص فيها حقيقة لا مجازاحتى يتشكل اللائق المناسب في الصورة المنشودة في الوقت المناسب »[5] غير أن اختيار الشاعر للغته ليس أمرا سهلا ميسورا وإنما يتوجب عليه حين تحين اللحظة المناسبة للإبداع «أن يصير غريبا عن لغة قومه، عن اللغة المألوفة التي يسمعها ويستعملها عادة ، وأن يكتشف اللغة الأخرى الكائنة في الذات الحقيقية أو الأسطورية التي يوقظ بها الشاعر كلية الحلم الكبير على حد تعبير "رامبو"» [6] بهذه العلاقة وحدها يستطيع الشاعر الحقيقي خلق لغة جديدة قادرة على استيعاب تجربته الشعرية. والمراد بالخلق هنا لا يعني أن الشاعر مطالب بأن يصنع مفردات جديدة وإن كان هذا مباحا له ، وإنما المقصود بالخلق، هو أن يتعامل مع لغته تعاملا جديدا، أي أنه يزحزح لغته عن مواقعها كما يقول إليوت [7]. وهذا المقام لا يبلغه إلا الشعراء الذين خضعت تجاربهم للمعاناة والمكابدة وابتعدت عن الافتعال والتكلف.

وإذا نظرنا في لغة المتن المعتمد في هذه الدراسة، فإننا نجدها تختلف باختلاف الفئة التي ينتمي إليها كل شاعر، والمرحلة التاريخية كما أنها تختلف من شاعر الى آخر داخل الفئة نفسها. فاللغة عند شعراء ما قبل سنوات الستين وخاصة عند شعراء الاتجاه التقليدي، نجدها من حيث القاموس تقليدية. فالشعراء يمتحون مفرداتهم من التراث ويوظفونها توظيفا مباشرا بحمولاتها التاريخية ودلالالتها المعجمية المألوفة، كما أنهم يعتمدون الكلمات الفخمة الجزلة ذات الجرس الموسيقي القوي. فاللغة عند هؤلاء تشبه الى حد بعيد لغة الخطابة السياسية بكل ما تتميز به من جهارة وقوة، لأنهم يفهمون أو يتصورون أن الشعر الجيد هو الشعر الذي يحتوي على أكبر قدرمن الكلمات الصعبة التي لا نستطيع فهمها إلا بالرجوع الى المعاجم لتبيان معناها. وهذا الفهم طبعا بعيد عن المفهوم الحقيقي للغة الشعرية ووظيفتها، وهو لا يعبر إلا عن رؤية سطحية للأشياء تقف عند حدود الوصف لما هو كائن بلغة تقريرية مباشرة.

إن خضوع هؤلاء الشعراء لمحفوظهم اللغوي واستخدامهم لكلمات ذات دلالات معجمية قارة جعلهم مقصوصي الأجنحة وغير قادرين على التحليق بعيدا في عوالم جديدة مبتكرة، فهم قد ظلوا قاعدين على أرض الواقع يجترون هذا المحفوظ ويعيدون إنتاجه في قوالب جاهزة باستثناء تجارب قليلة استطا ع أصحابها أن يضفوا عليها بعض السمات الإبداعية.

وبسبب هذا الفهم للغة الشعرية ووظيفتها وكذلك لمفهوم الشعر بصفة عامة، جاءت تجارب هؤلاء الشعراء متشابهة في لغتها وإيقاعاتها وصورها، إذ تكاد تكون القصائد نسخة واحدة تكررت عند كثير من الشعراء، في حين أن التجارب الشعرية الحقيقية ينبغي أن تختلف باختلاف الشعراء ودرجة معاناتهم ومكابدتهم ورؤاهم، وباختلاف ثقافة كل واحد منهم ومزاجه وعصره وقدرته الفنية. لكن هذا الاختلاف لا يجب أن ينفي وجود خصائص مشتركة بين مجموعة من التجارب الشعرية.

وللوقوف على بعض الخصائص الفنية في شعر هذه المرحلة، نورد بعض الأمثلة

عن ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر. فلنستمع في البداية إلى الشاعر محمد العلمي في هذه الأبيات، وهو يقول :

أوقدوا فتنة وجاءوا بأخرى ثم زادوا جو السلام اعتكارا

وأرادوا من الفرات إلى النيـ ـل امتدادا، وصدقوا الأخبارا

لن ينالوا خيرا إذا ما أصروا في أساليب بهتهم إصرارا

ذي فلسطين سوف ترجع والأعـ ـداء ذاقوا هزيمة واندحارا

إن صهيون معتد زاده اللـ ـه خسارا في خزيه وتبارا [8]

فهذه الأبيات كما نلاحظ تطبعها سمة التقريرية الجافة، بحيث أصبحت عباراتها أقرب إلى النثر المألوف، برغم كونها موزونة مقفاة. وماذا تثير في النفس سوى أنها تلقي إلى أذهاننا بمعنى بارد محمول في كلمات مستوحاة من المخزون اللغوي والثقافي للشاعر الذي رصفها ترصيفا دون أن يبث فيها روح الشعر، فبقيت جامدة ميتة لا رواء فيها ولا عذوبة رغم هندستها وتناسقها الخارجي. والجسم الميت كما تقول اليزابيت درو، قد يكون تام التكوين الخارجي ومع ذلك ميت ... [9]

وبتقريرية مماثلة يقول الشاعر علال بن الهاشمي الفيلالي :

إن العروبة وحدة وحضارة وثقافة ... لا مذهب وكلام

من شاء أن يبني الشعوب فإنما بالعلم تقصد غاية وترام

يا عالم الإسلام وحدتك التي كانت على أسس الإخاء تقام

أودى الزمان بما حملت من الرؤى آه عليك ففي الشعور ضرام

لايلبث الإخوان أن يتوحدوا حق عليهم في الإخاء لزام

العلم كان ولا يزال حضارة ماذا يقول وينصح الإسلام

ولنا عقيدتنا أساس نهوضنا فيها اقتصاد محكم ونظام [10]

إنها أبيات كلها تقرير ونقل للمعنى بطريقة فوتغرافية بعيدة عن الشعر المغموس في ماء الفن المستساغ.

ونفس الأمر نلحظه في قول الشاعر محمد العربي الشاوش من قصيدته «المسجد الأقصى لنا»:

ما بعد غدر الغدره   بني صهيون الفجره
سوى الوقوف كتلة   جبارة مستنفره
وجبهة مرصرصة   وعصبة مشمره
تحمي البلاد والعبا   د من طغاة كفره
من الذئاب الخبثا   والمعتدين المكره
قد ظلموا وشردوا العرب الكرام البرره
أبناء صهيون اللئا   م العابثين الحقره
وهتكوا حرمتهم   بأيد كانت قذره
وتركوهم في العرا   ء، ثلة مبعثرة
ودنسوا أرضا بها   مآثر مطهره
أرض فلسطين التي   هي بحق جوهره[11]

ويستمر الشاعر على هذا النمط الى نهاية القصيدة. فهو يبدو وكأنه يركض وراء الكلمات حتى إذا أمسك بها، أخضعها لنظام الوزن والقافية دون مراعاة لشروط فنية. وبذلك يكون قد قتل روح الشعر وجعل كلامه يحدد الأشياء تحديد مطابقة مع الواقع العياني. وقد يرى البعض أن مثل هذا الشعر الذي يحض على القتال ويبث الحماس في الجماهير ويصور جو المعركة والصراع مع العدو، يستدعي مثل هذه المباشرة والتقريرية حتى يصل إلى القاعدة العريضة من الجماهير العربية، إلا أن هذا الكلام مردود لـ «أن القول بأن الفن في خدمة الجماهير يستدعي المباشرة والتقريرية

والخطابية، إنما ذلك قول خاطئ. فالفن يمكن أن يؤثر بالمتلقي وإن لم يستطع تفسيره، ثم إن التأكيد على دور الشعر الجماهيري في وطننا العربي تنقضه واقعة مؤلمة، تلك هي نسبة الأمية المتفشية بين أبناء الأمة العربية، إذ تزيد على ثلاثة أرباع مجموع السكان ...» [12] ومثل هذا الشعر أيضا الذي تطبعه سمة التقريرية، قول الشاعر المدني الحمراوي :

آه على المسجد الأقصى وقبلته ... كيف استحل حماه بعد رفعته

آه على مسجد الإسراء حل به ... إجرام صهيون فلننهض لنجدته

أماله من بني الإسلام منتصر ... يصد عزم العدى عن هدم بنيته

أماله أمة تصون ساحته ... بلى، له أمل في غوث أمته [13]

وقول الشاعر محمد الوديع الآسفي من قصيدته (نداء القدس) :

القدس نادى للجهاد الأعظم ... بالروح بالدم بالحجى المتقدم

بالوحدة الكبرى على درب الفدا ... بالرأي بالتخطيط غير المبهم

لا الدين دين ولا العروبة أمة ... بعد التحدي والتعدي للمجرم

كلا ولا تلك المكارم في حمى ... في ظل مهزلة الضمير الأبكم [14]

وقول الشاعر عبد الرحمان الدكالي :

القدس بيت الله أول قبلة ... قد دنست بعصابة الأوغاد

تلك المحارم والمنابر ضمخت ... بدماء من رغبوا في الاستشهاد

الله في علمائنا وشيوخنا ... ونسائنا والعرض والأولاد [15]

وقول الشاعر عبد القادر المقدم من قصيدته (يوم العروبة) :

اصبر وصابر ورابط غير مبتئس — إن العروبة هبت تنشد الغلبا
ذكر خصومك أن الدهر مبتسم — وأنه مرجع للعرب ما سلبا
وأنه تائب من سوء فعلته — وأنه عاد يمحو شر ما كتبا [16]

فهذه الأمثلة جميعا، تلقي في الذهن معنى مجردا من الظلال والإيحاءات. فالشاعر يسرد بطريقة آلية والمتلقي أو القارئ يلتهم. وهذه التقريرية الجافة لا تشي بشاعرية أصحابها وتفاعلهم مع موضوعاتهم بكيفية تتيح لهم خلق قصائد شعرية رائعة تنبض بحرارة التجربة وصدق الإحساس وبراعته.

والخصيصة الثانية التي تستوقف الباحث أيضا في شعرنا القومي، على مستوى الصياغة، الخطابية المفرطة والجهارة القوية التي تصم الآذان. وهذه السمة يمكن إرجاع أسباب بروزها بشكل واضح في شعرنا القومي، الى أن الشعراء الذين نظموا في هذا الغرض في الفترة الممتدة من نهاية العقد الثاني من هذا القرن الى نهاية سنوات الخمسين، يعتبرون امتدادا للمدرسة القديمة التقليدية التي تتوخى الأسلوب القوي والألفاظ الجزلة المتينة. كما أن الشروط التي أفرزت هذا الشعر وظروف المواجهة العنيفة التي فرضت على الأمة العربية، تقتضي في نظر بعض الدارسين الجهارة في الأسلوب والاتكاء على ما في اللغة العربية من أصوات قوية انفجارية قادرة على إسماع الصوت وصدم المشاعر وإثارة حماسها لتفيق وتنهض لإنجاز المهام التحريرية، كما عبر عن ذلك الدكتور مصطفى ناصف حينما قال : "وكانت الخطابة أداة الحث والتنبيه والجسارة، وكان التعبير الانفعالي المجرد كفاء الخطابة ... " [17]، إذ : "أن شعر القومية يتطلب طاقة انفعالية، ورنينا موسيقيا خطابيا..." [18] وهذه الجهارة يراد منها أيضا تعظيم شأن الحدث وتهويله للفت انتباه السامعين، فلنستمع إلى الأبيات التالية من قصائد مختلفة، يقول الشاعر محمد الحلوي :

الله أكبر إن النصر يقترب ... وجيش صهيون من سناء ينسحب
قد زلزل البغي، وانهارت قواعده ... فالأرض من تحته أحشاؤها لهب
من بعد ما شمخت في أرضنا زمنا ... قلاعه، طأطأت هاماتها النوب
كأنها لم تكن يوما ولا رصدت ... قنالنا تتحدانا وترتقب [19]

ويقول ادريس الجاي :

لا ترعك الدماء والأشلاء ... يا فلسطين، فالفداء بقاء
لا تهابي وإن تكاثر صرعا ... ك، وإن أرجفت بك الأعداء
لا تهابي وإن غدوت أتونا ... تترامى بجوفه الأشلاء
لا تهابي وإن ثكلت ألوفا ... من بنيك الألى حداهم وفاء
ورأوا الموت في سبيلك خلدا ... فانبروا صارخين : نحن الفداء [20]

ويقول الشاعر المدني الحمراوي :

يا أيها العربي ! بالإسلام ... والحق أنك أشجع الأقوام
كبر أخي، ولج المعارك حاملا ... رشاشة مرهوبة الأحكام
واغسل بمهجتك الكريمة بقعة ... قد دنستها عصبة الإجرام [21]

فالأبيات كما نلاحظ تتميز بجزالة الألفاظ وجهارة العبارة وجلجلة الإيقاع، وكل هذه الصفات اقتضتها المعاني التي طرقها الشاعر في موضوع الحض على الجهاد واستنفار النفوس ووصف البطولات. ونحن إذا حاولنا أن نلتمس بعض المسوغات لوجود ظاهرة الخطابية في شعرنا القومي، فإن ذلك لا يعني أننا نستحسن الجهارة ونعتبرها مقياسا للجودة في الشعر، وإنما نحن نكشف عما هو واقع. ذلك لأن الشاعر المقتدر يمكن أن يحدث التأثير المناسب في المتلقي أو القارئ دون أن يلتجيء الى

أسلوب الصخب والجلجلة، إذا ما أوجد اللفظ الملائم والعبارة المناسبة لموضوعه وتفاعل معه تفاعلا صادقا. ومن الخصائص الأسلوبية التي تسترعي انتباهنا أيضا في شعرنا القومي، المباشرة والسطحية، إذ أن كثيرا من القصائد التي يتضمنها ديوان الشعر القومي، تطفو معانيها على السطح وتسلم نفسها للقارئ دون أي مجهود يبذل. إنها قصائد تنعدم فيها وسائل التخفي والمراوغة الفنية التي تدفع بالقارئ الى بذل المجهود للكشف عن معانيها وفي هذا الصدد يقول يوري لوتمان Yury Lotman : «إن القصائد الرديئة لا تحمل إعلاما كافيا نتيجة للسهولة في التنبؤ بما تحمل وناقصة في التوتر، والقصائد الجيدة تحمل إعلاما أكثر بينما هي عناصر أقل قابلية للتنبؤ بما تحمل»[22] على أنه ينبغي ألا يفهم من هذا الكلام أننا من أنصار الغرابة المقصودة لذاتها، وإنما نريد أن نؤكد على عنصر الاعتدال في الأسلوب واللفظ من حيث الغرابة والابتذال كما أكد الجاحظ بقوله : "وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميا، وساقطا سوقيا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبا وحشيا"[23] أو كما بين ذلك أبو هلال العسكري حينما قال : "وقد غلب الجهل على قوم فصاروا يستجيدون الكلام اذا لم يقفوا على معناه الا بكد، ويستفصحونه إذا وجدوا ألفاظه كزة غليظة، وجاسية غريبة، ويستحقرون الكلام اذا رأوه سلسا عذبا وسهلا حلوا، ولم يعلموا أن السهل أمنع جانبا وأعز مطلبا، وهوأحسن موقعا وأعذب مستمعا"[24].

وبناء على هذا فإن الجودة الفنية لا تكمن في القول الغريب المبهم أو السطحي المبتذل، وإنما في طريقة البناء والنسج الفني للألفاظ والعبارات.

ومن الشعر الذي نلمس فيه السطحية المباشرة، قول الشاعر محمد بن دفعة :

ألو جولدا

صمت العرب

طوفي بالغرب مهرولة، متسولة

صمت العرب

ما كان الصمت بعادة من

أقصى ما يصنعه الخطب

آلو جولدا

سكت العرب

ويكاد يجلجل في أذني

من سيناء زحف خبب[25]

وقول الشاعر محمد الطنجاوي :

أنا يا جزائر

وقفت هنا

نصف ساعه

لأعلن للعالمين

أني هنا

في الرباط

وفي القيروان

وفي تلمسان

أنا المغربي الكريم

سأصمد للظالمين

وأحفظ حريتي الغاليه

وأنزعها من يد الطاغيه[26]

وقول الشاعر محمد الحلوي :

في الستة الأيام صرنا لقمة وشويهة في قبضة الجزار

سكتت مدافعنا وذاب حديدنا وغدت كتائبنا بلا أظفار

وخلت مواقعنا كأن لم يحمها	قومي بجيش عروبة جرار
الستة الأيام كانت لعنة	للعرب تصرخ في دم الأحرار
صهيون تحشد نارها ودمارها	والعرب يمكر جارها بالجار
والحرب ليست لعبة أو سهرة	حمراء تمتع أنفس السمار
ما الحرب إلا ثورة لا تعتلي	راياتها إلا يد الثوار.[27]

وعلى الجملة فإن المباشرة هي الطابع الغالب على شعرنا القومي، والظاهرة الفنية السائدة بكثرة في هذا الشعر. وهذا الإسراف في الاعتماد على الصيغة الخطابية والمباشرة والجهارة، يفقد القصيدة كثيرا من خصائصها الفنية المستساغة ويجعلها تسقط في النثرية والجلبة والصخب والهتافية.

وهكذا فإننا نادرا ما نقع في هذه المرحلة على قصيدة تسمو إلى مقام الشعر الجيد الذي تأتي عناصره متناغمة ومنسجمة، ولغته ترقى إلى مستوى لغة الإيحاء والرمز.

وتأسيسا على كل ما سبق يمكن القول بأن شعراء هذه المرحلة (مرحلة ماقبل الستين)، لم يستطيعوا التخلص من لغة موروثة الى لغة جديدة تتفجر كلماتها بطاقات المفاجأة والادهاش وروعة المعنى. ولذلك جاءت قصائدهم رغم جدية مضامينها فاقدة لكل القيم الجمالية الفنية ولعمق الاحساس وحرارة التجربة.فالأهمية لا تنحصر فيما يعبر عنه الشاعر بل في كيفية تعبيره ومبلغ فنية أدائه. والشعر لا يمكن أن يكون إلا فنا رفيعا جميلا وإلا فقد روعته وتأثيره وسقط مهما كان مضمونه ساميا ورفيعا. وجمال الشعر يأتي من صياغته وطريقة بنائه. وهذه الملاحظات التي ذيلنا بها الأمثلة التي سقناها سابقا تنسحب على معظم قصائد هذه المرحلة، باستثناء قصائد قليلة تحقق فيها عنصر الإبداع.

أما شعراء ما بعد الاستقلال، فإنهم حاولوا أن يحرروا قصائدهم من قيود

النمطية والقوالب الجاهزة التي تكبل حرية الشعراء وتلف أعمالهم بأقماط بالية، لأن الشاعر كما يقول نزار قباني : "هو الذي يصنع قوالبه وليست القوالب هي التي تصنع الإنسان. وليس في الفن أشكال نهائية أو أبدية".[28]

إن شعراء هذه المرحلة حاولوا أن يتعاملوا مع لغتهم تعاملا جديدا إذ لم تعد الكلمة تستخدم بمعناها المعجمي المألوف كما هو الشأن عند أغلب شعراءالمرحلة السابقة، إنها تفرغ من دلالاتها التقليدية التاريخية وتشحن بدلالات جديدة، وهنا تصبح مفردات اللغة كلها قابلة أن تسلك في السياق الشعري الجديد، ولم يعد هناك مجال للقول بأن لكل غرض معجمه الخاص.

إن هذا الاستعمال الجديد للغة هو الذي أعطاها أبعادا جديدة وإيحائية وشفافية خاصة، بعد أن تم خرق القوانين المألوفة للأشياء وخلق قوانين جديدة تقتضيها التجربة الشعرية. وبهذا يتجاوز الشعراء المعاني القريبة المتداولة الى معاني انبثاقية ويخلقون اللغة خلقا جديدا، لأن اللغة الشعرية : "تجهل الاستقرار".[29] واللغة عند هؤلاء ليست في مستوى واحد، وإنما تختلف بحسب درجة معاناة كل شاعر وقدرته الفنية. وحتى نتبين هذا جليا نورد بعض الأمثلة :

يقول مصطفى المعداوي في قصيدته (أغنية للنسر العربي)[30]

يا أيها النسر المحلق في ضفاف الأودية

قد طال بي الشوق المؤجج

فدفنته

ووأدت آمالي العذاب

حتى إذا ابتسم الربيع لثغر وادينا الخصيب

وتجددت أنسام فجر عاطر.

غنيت يا نسري الحبيب.

يا نسر وادينا المعطر

فأتيت ترقص للحياة شذى منور،

كالعرب أسمر.

ويقول الشاعر محمد الحبيب الفرقاني في قصيدته "تل الزعتر"[31]

لا تسدو الباب يا قومي

أنا عدت مع الطير

من الشرق المدمى

وفي قلبي حجر

وتجاعيد من الغدر، الهوان

وغيران .. حفر.

وتركت الجثث .. الفرحى

بتل الزعتر

في رواق أخضر

تغزل الشمس

عناقيد الدم

محفات الضياء الأكبر.

ويقول الشاعر أحمد المجاطي في قصيدته (أكزوديس) :[32]

عباب، رجع موسيقى، صراخ، عنبر مهتاج

وتسكر من أنين الجاز ألف مليحة مغناج

وتزحف أكزديس على ربيع ضاحك الأمواج

فلا كثبان من سيناء غلفهن ليل داج

ولا بيداء يصدى الماء عند سرابها الوهاج

سرى حلم تهيم على مواقع خطوه الأفواج

يلون ليل اسرائيل من اشراقة المعراج.

ويقول أيضا في قصيدة أخرى (القدس)[33]

رأيتك تدفنين الريح

تحت عرائش العتمه

وتلتحفين صمتك

خلف أعمدة الشبابيك

تصبين القبور

وتشربين

فتظمأ الأحقاب

ويظمأ كل ما عتقت

من سحب ومن أكواب

ظمئنا

والردى فيك

فأين نموت يا عمه.

إن الكلمة في هذه الأمثلة لم تعد أداة لتقرير المعنى وتسجيله تسجيلا فتوغرافيا كما هو في دنيا الواقع، إنها أصبحت تعتمد على الإيحاء والإشارة والتلويح. كما أن سمة الخطابية والهتافية التي لمسناها في شعر الفئة الأولى، بدأت تختفي ويحل محلها صوت هامس تسري ذبذباته في الوجدان فترتاح له النفس وتستعذبه الأذن، وهذا التحول الذي نلمسه في لغة هؤلاء الشعراء ناتج عن حرارة معاناتهم واكتوائهم بلظى التجربة التي تفاعلت فيها الذات مع الموضوع ومع هذا فإننا نلاحظ أن التطور الذي لمس البنية اللغوية لشعرنا القومي لمرحلة ما بعد سنوات الخمسين، لاينسحب على كل شعر هذه المرحلة، حيث إننا نجد كثيرا من القصائد ظلت الكلمة فيها تتوخى الوصف

والنقل المباشر للأشياء، ولم ترق إلى مستوى الإيحاء والرمز. لنستمع إلى الشاعر الملياني إدريس في هذا المقطع من قصيدته "هدية الفارس الشهيد" :

يافارس الأوراس

أراك فوق قمم الجبال تمتطي

جوادا من نحاس

أراك فوق الأطلس الجبار

تصارع المغول والتتار

بقبضة الفولاذ والحديد

تحطم القيود

أراك في القرى وفي مدينة الأحرار

وحولك النساء والشيوخ والأيتام

وفي أياديهم أكاليل الورود،

تجمعوا، يزغردون

ويهتفون

بألف موال حزين

يباركون

جيل التحدي والفداء.[34]

وإلى الشاعر عبد الواحد أخريف في قصيدته (العرب والبترول)

حتى الولايات التي اتحدت تعاني

اليوم أزمة

قد حولت جذل الشفاه

وأرسلت بالهم دمعه،

تلد التمزق والكآبه،

والضياع،

للراقصين على مآسي شعبنا

والرافعين لها الشراع،

تسقي الندامى مكرهين

فيشربون ويجهشون

بعويلهم وكأنهم لايفهمون

أنا بكينا من جرائمهم دما،

لكن نصبنا بالضحايا سلما

فلم البكاء إذا حبسنا عنهم

البترول ساعة

وهم الألى حبسوا عدالة حقنا

وتجاهلوا صرخاتنا الملتاعه[35]

إن هذين المقطعين أقرب إلى النثر منه إلى الشعر. ولغتهما لم تستطع التخلص من شرنقة معجمها العادي وترتفع إلى مستوى الرمز والإيحاء.

فهي كل ماسبق يمكن القول بأن لغة شعرنا القومي لم تأت في مستوى واحد وإنما جاءت في مستويين :

فهي في المستوى الأول ،عند شعراء مرحلة ماقبل سنوات الستين، تطبعها سمة الجزالة والجهارة والاعتماد على التقرير والسرد. أما المستوى الثاني فيتميز بمحاولة شعرائه خلق لغة جديدة ذات إيحاءات وأبعاد تتجاوز اللغة العادية المألوفة، إلى لغة التعبير والكشف والرمز.

* * * *

الهوامش

1 ـ عن عز الدين إسماعيل «مفهوم الشعر في كتابات الشعراء المعاصرين، مجلة فصول، المجلد 1، العدد 4، يوليوز 1981، ص : 55.

2 ـ عز الدين إسماعيل، المصدر السابق، ص : 55

3 ـ المصدر نفسه، ص : 55.

4 ـ طراد الكبيسي، التراث العربي، الموسوعة الصغيرة، ع 12، منشورات وزارة الثقافة والفنون ـ بغداد ـ العراق 1978، ص : 64/63.

5 ـ اليزابيت درو، الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ترجمة محمد إبراهيم الشوش ص : 24

6 ـ محمد الأسعد، مقالة في اللغة الشعرية، ط1، 1980، ص : 18.

7 ـ «الأديب وصناعته» روي كاودن، ت جبرا إبراهيم جبرا، ص : 63.

8 ـ دعوة الحق، العدد 10/9، س 15 ـ ماي 1973، ص : 187/186.

9 ـ الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ص : :101

10 ـ دعوة الحق، العدد 7/6، س11 ـ ماي 1968، ص : 101.

11 ـ دعوة الحق، العدد 1 ـ نونبر 1968 ـ ص : 108.

12 ـ صالح أبو اصبع ـ الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة ـ ص : 378.

13 ـ دعوة الحق ـ العدد 2 ـ س 15 ـ أبريل 1972، ص 112

14 ـ نداء الأرض، ص : 115.

15 ـ دعوة الحق، العدد 8، س 10 ـ يوليوز 1967، ص : 71.

16 ـ لمحات الأمل، ص : 150.

17 ـ الدكتور مصطفى ناصف ـ الصورة الأدبية، ص : 212.

18 ـ الدكتور محمد مندور ـ الشعر المصري بعد شوقي (3) ـ ص : 56.

19 ـ دعوة الحق، العدد 5/4، س 16، مارس 1974 ـ ص : 74.

20 ـ السوانح، ص : 91.

21 ـ دعوة الحق، العدد 1 ـ 2، س 14، يناير 1971، ص : 200.

22 ـ انظر مقال «دراسة يوري لوتمان البنيوية للشعر» برتون جونسون، ترجمة د. سيد البحراوي ـ مجلة الفكر العربي العدد 25، يناير ـ فبراير 1982، ص : 148.

23 ـ البيان والتبيين، ج : 1 ـ ص : 144.

24 ـ الصناعتين، ص : 75.

25 ـ مجلة أفاق ـ عدد ربيع 1969، ص : 52.

26 ـ دعوة الحق، العدد 2، س 2، نونبر 1958، ص : 42.

27 ـ دعوة الحق، العدد 6، س 12، ماي 1969، ص : 116.

28 ـ مجلة آفاق، العدد 3، 1966، ص : 70.

29 ـ أنسي الحاج ـ مجلة فصول، المجلد 1 العدد 4، يوليوز 1981، ص : 55.

30 ـ ديوان مصطفى المعداوي، ص : 37.

31 ـ دخان من الأزمنة المحترقة، ص : 113.

32 ـ مجلة آفاق، العدد 3، س 1، يونيو /غشت / شتنبر / 1963، ص : 97.

33 ـ ديوان الفروسية، ص : 55.

34 ـ في مدار الشمس رغم النفي، ص : 13/12.

35 ـ العلم (الملحق الثقافي) عدد 17 يناير 1975.

المصادر والمراجع

I ـ الكتب

1) الأديب وصناعته، روي كاودن، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1983.

2) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة، أبو أصبع صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979.

3) دخان من الأزمنة المحترقة (ديوان). محمد الحبيب الفرقاني، دار النشر المغربية ـ الدار البيضاء 1979.

4) ديوان مصطفى المعداوي ـ أعده وقدم له أحمد المجاطي ـ محمد أديب السلاوي ومحمد إبراهيم الجمل ـ دار الكتاب ـ الدار البيضاء ـ دت.

5) السوانح (ديوان). إدريس الجاي، المطبعة الملكية ـ الرباط 1971.

6) الشعر المصري بعد شوقي، د. محمد مندور، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1969.

7) الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، الهيئة المصرية العلمية للكتاب ـ القاهرة 1974.

8) (كتاب) : الصناعتين ـ أبو هلال العسكري ـ تحقيق منيف قميحة دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ (دت).

9) الفروسية (ديوان)، أحمد المجاطي، مطبعة النجاح الجديدة ـ المغرب 1987.

10) فنية التعبير في شعر ابن زيدون ـ د. عباس الجراري، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء ـ 1977

11) لغة الشعر العربي الحديث مقوماتها الفنية وطاقاتها الإبداعية، د. السعيد الورقي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 1984.

12) لمحات الأمل (ديوان)، عبد القادر المقدم، المطبعة المهدية ـ تطوان 1948.

13) مقالة في اللغة الشعرية، محمد الأسعد، ط 1، بيروت، 1980.

14) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ـ دار الغرب

الإسلامي، بيروت 1981.

II ـ الدوريات

1. المجلات :

- أفاق (المغربية) ـ العدد 3 يونيو غشت شتنبر 1963
- أفاق (المغربية) عدد ربيع 1969.
- دعوة الحق، العدد 2، نونبر 1958
- دعوة الحق، العدد 8 يوليوز 1967
- دعوة الحق، العدد 1 نونبر 1968.
- دعوة الحق، العدد (6-7) ماي 1968.
- دعوة الحق، العدد 6 ـ ماي 1969.
- دعوة الحق، العدد : (1-2) يناير 1971.
- دعوة الحق، العدد 2 ـ أبريل 1972.
- دعوة الحق،العدد (9-10) ماي 1973.
- دعوة الحق، العدد (4-5) مارس 1974.
- فصول، المجلد الأول ـ العدد 4 ـ يوليوز 1981.
- الفكر العربي، العدد 25، يناير/ فبراير1982.

2 ـ الجرائد :

- العلم، الملحق الثقافي ـ عدد 17 يناير 1975.

* * * *

خصوصية الخصومات النقدية المغربية في الثلاثين، مقارنة بمثيلاتها المشرقية

محمد أحميد(*)

تتفق معظم الدراسات الأدبية على أهمية فترة الثلاثين في التأريخ للحركة النقدية المغربية الحديثة. فميلاد هذه الحركة النقدية تم من خلال عالمين متعارضين في التفكير والذوق والرؤية الفنية، وفي عصر كثرت فيه الروافد الادبية من كلاسيكية ممجدة للماضي ورومانسية حالمة بقدرة النفس على زحزحة مآسي الحياة وحركات نقدية مناصرة لهذا الفريق أو ذاك بهدف فرض الذات واحتلال مواقع الخصم الادبي.

فنصوص الخصومات النقدية المغربية في الثلاثين لا يمكن عزلها عن تاريخ المجتمع الذي عاش فترة تحول رهيبة ومحاولات تأسيس وتحديث وتموقف من مختلف التيارات الحضارية والفكرية والادبية الوافدة من الشرق أو الغرب. فاجتماعيا وقفت فئة الفلاحين والحرفيين والتجار الصغار والكادحين العاطلين أو المياومين عقبة أمام كل محاولات التفقير والتجهيل والتغريب الاستعماري للأمة المغربية.

وثقافيا شكلت جامعة القرويين وبعض الكتاتيب القرآنية والزوايا، الاساس التراثي الصلب لكل تحديث، وصمام أمان للشباب الوطني المتعطش للجديد والحرية بمختلف ألوانها. كما شكلت بعض النوادي الادبية كالنادي السلوي والنادي العربي بفاس [1] منتديات ثقافية لهذا الجيل الذي عرف بكثرة إثارته

(*) أستاذ باحث في الأدب المغربي.

للأسئلة، ورغبته في تعميق النقاش والميل نحو النقد الهادف، مما أهل نصوص الخصومات النقدية للتعبير عن مختلف أشكال الوعي الوطني في هذه الفترة الحرجة من تاريخ أمتنا.

ومما لا شك فيه أن لكل مجتمع ظروفه الحياتية المتميزة عن ظروف أي مجتمع آخر سابق أو معاصر له، ونهضته تكون حسب مسار خاص به، مما يجعل التمايز والاختلاف جليا وواضحا. وبتعبير آخر : إن خصوصية أي مجتمع لا يمكن الطعن فيها باسم المشاركة الفعالة في بناء صرح الحضارة الانسانية، وهذا ما يعطي لمفهوم الخصوصية مشروعية الحضور في البناء الوطني أو القومي أو الإنساني.

وإذا كان التجديد القاموسي لمفهوم الخصوصية مرتبطا بقولنا "خصه بالشيء يخصه خصا وخصوصا وخصوصية والفتح أفصح، وخصيصي وخصه واختصه، أفرده به دون غيره. ويقال اختص فلان بالأمر ويخصص له إذا انفرد وخص غيره واختصه ببره، ويقال : فلان مخص بفلان أي خاص به وله به خصية" [2] فإن الدكتور سعيد علوش يحدد الخاصية بكونها :

1 ـ علامة موضوع تسمح بالتعرف على شخصية ما (مثال منجل لنين)

2 ـ و "خاصية" أسلوب أدبي ما، هي ما يميزه عن باقي الاساليب الاخرى.

3 ـ و "الخاصية" تفرد الاسلوب الشخصي في اللغة المشتركة [3].

وتحديدنا الاجرائي لمفهوم الخصوصية ينطلق من فضاء نصوص الخصومات النقدية المغربية في الثلاثين، وإن تعداها أحيانا لبعض المقالات الأدبية الصادرة بمختلف المجلات والجرائد المغربية، لأن هدفنا هو توضيح الرؤية النقدية المغربية لمختلف التيارات الادبية الوافدة على أرض المغرب، وما يميز الهوية النقدية المغربية في فترة الثلاثين باعتبارها الاطار التاريخي الذي صدرت ضمنه.

ولا نقصد بحديثنا عن التمييز والخصوصية النقدية المغربية في الثلاثين مواجهة الأنا النقدي المغربي للآخر مشرقيا كان أو غربيا بقدر ما نعتبر التواصل بين الادب العربي والغربي أساس هذه الخصوصية التي ألحت على تحرر الانا النقدي المغربي من تأثير وسيطرة التيارات الأدبية الوافدة عليه، وهذا ما سيعطي للخصومات النقدية المغربية تميزها الحضاري الكامل.

فلو تأملنا بعض نصوص الخصومات النقدية المغربية مثلا لوجدنا حضورا خصبا لعدة روافد أدبية ملتحمة بالهموم الحضارية والاجتماعية والفكرية للذات المغربية طوال تاريخها، وأهمها الادب الاندلسي والمشرقي بوجهيه الرسمي والشعبي. فرحلة هذه التيارات الادبية إلى أرض المغرب بطبيعته الجغرافية وأوضاعه التاريخية والحضارية المتميزة والمنصهرة في نفس الوقت ضمن الجسد العربي والاسلامي منحته عدة خصائص أدبية متميزة عن الأصل الأدبي الجاهلي والتحولات الأدبية لمختلف عصور الأدب العربي.

ويبرز هذا الأمر بكيفية واضحة في إلحاح رواد الحركة الوطنية وخريجي القرويين ومختلف المعاهد الدينية العتيقة وقطبي الخصومات النقدية المغربية على أن الأمة المغربية أمة وسط عقيدة وسلوكا وفكرا ونفسا واجتماعا، مما جعل نقاد الفريقين المتناحرين يقفون ضد التغريب الادبي ويعتبرونه خيانة وطنية لأدبنا الفتي، كما اعتبروا تقليد المشارقة والسير في ركابهم ضياعا للهوية الادبية المغربية، فالهدف الاساسي من النقد هو "تعريف المغاربة بوطنهم تاريخا وحضارة وثقافة، والتعريف بوطنهم للمشارقة الذين يتنكرون لهم، ويصل في بعض الاحيان إلى حد مؤاخذة المغاربة الذين يهتمون بالكتابة عن أدب المشرق العربي" (4).

ولا يراد من إلحاحنا على خصوصية خصوماتنا النقدية في الثلاثين الاقرار بالسكون والثبات، بقدر ما نقصد بها تفتحها الواعي على مختلف إمكانيات التجديد والتطوير من منطلقنا الوطني وهويتنا العربية وعقيدتنا الاسلامية،

وتوظيفها بفعالية في صراعنا الحضاري ضد الاستعمار والتخلف، مما أهل نقادنا لرفض التغريب والتغييب المشرقي للأدب المغربي والحيلولة دون احتضانه واستيعابه للآداب الانسانية ودراستها قصد تجاوزها مستقبلا، لأن خصوصية أدبنا لا تتحقق إلا من خلال مشاركته الفعالة في الآداب العالمية. ف "الابداع يصدر عن خصوصية قومية وخصوصية اجتماعية وخصوصية إنسانية، وخصوصية بيئية بغير شك، ولكنه ليس قوميا فحسب ولا اجتماعيا فحسب ولا بيئيا فحسب، من حيث أنه إبداع، بل هي عناصره التي يتشكل منها جماليا بدلالته الكلية وفعاليته الوجدانية والموضوعية" [5].

ويقودنا التأمل في نصوص الخصومات النقدية إلى الجزم بوجود حقيقة متميزة لهذا الجنس الادبي الذي يصعب الطعن في خصوصيته وهويته الوطنية ومشاركاته القومية والانسانية، لأن حضوره مرتبط بأحداث هزت كيان الوطن العربي والامة الاسلامية والمجتمع الدولي، وأهمها إصدار الظهير البربري سنة سنة 1930 وما تلاه من ميلاد للاحزاب الوطنية ثم دخول العالم في الحرب العالمية الثانية سنة 1939، وهذا ما جعل النقد المغربي حاملا لرسالة تحرير الوطن والإنسان في عصر «إن أعوزتنا الرجولة فلا أقل من أن يعوزنا القول، وإن شقي بنا الحال، فلا أصغر من أن يسعد عندنا النطق»[6].

وليس المقصود بخصوصية الخصومات النقدية الأخذ بكل ما خطه قلم ابن عباد ومحمد ملين وسعيد حجي والشنجيطي وابن تاشفين وغيرهم... وإنما دور النقد في التوعية الوطنية والتأطير الأدبي للمبدع والمتلقي على حد سواء، وهذا ما يبرر كثرة طرح نصوصنا النقدية للسؤال الحضاري المؤرق : لماذا الانحطاط ؟ وماهي وسائل تحقيق النهضة الأدبية المغربية ؟

وارتبطت محاولات الإجابة بقضيتين متداخلتين هما : الاصالة والعصرية. وإذا كان بعض نقاد المشرق ينكرون الاصالة باسم العصرية والبعض ينكر العصرية عن طريق الأصالة، فإن الفكر الوسطي لنقاد المغرب جعلهم يلحون على

ضرورة إقامة جسر مرن للانتقال بين هاتين القضيتين أو محاولة صياغة تركيب مرن منهما.

ومما لاشك فيه أن كل نهضة أدبية لن تتحقق بالتقليد الاعمى لمدارس ومناهج ومفاهيم الادب المشرقي أو الغربي. فالنهضة الادبية لا تصدر أو تستورد بقدرما تبنى عن طريق الاستعمال الخلاق والمبدع للقضايا الانسانية التي تعالجها بعض الآداب العالمية البعيدة عن التصنيف الكلاسيكي للآداب الانسانية الى آداب غربية وأخرى شرقية.

وقد شكلت مقالة "ابحث عن شاعر"لابن عباد أول محاولة للإجابة عن أسباب انحطاطنا الادبي، ولإيقاظ بعض شيوخ الادب ببلادنا من نومهم الادبي العميق، فاعتبرت بذلك الفتيل الذي أشعل نار المعارك النقدية لسنوات عديدة، مما اضطر هيئة تحرير "مجلة المغرب" تليين حدة لذعاتها ثم إيقافها والدفع ببعض الأقلام النقدية لاتخاذ منابر ثقافية أخرى كمجلة "السلام" و "النبوغ" و " المغرب الجديد" وغيره، وسيقتصر عملنا في هذه الدراسة على تحديد معالم خصوصية الخصومات النقدية المغربية التي اتخذت من الانتاج المشرقي عموما والمغربي خصوصا موضوعا للمعالجة والتحليل والتقييم والتقويم. وسنركز حديثنا حول ما يميز حركتنا النقدية الفتية عن مثيلاتها بالمشرق العربي انطلاقا من القضايا التالية :

- موقف الخصومات النقدية المغربية من مثيلاتها المشرقية.
- هم التأسيس في نصوص الخصومات المغربية بالثلاثين.
- جمع نصوص الخصومات النقدية بين الاقليمية والقومية.

1 - موقف الخصومات النقدية المغربية من مثيلاتها المشرقية :

يمكننا استعراض موقف بعض نقادنا من الخصومات النقدية المشرقية من خلال تسليطهم الضوء عليها قصد تقييم وتقويم اتجاهها النقدي، ومدى صلاحية تمثله بالساحة الادبية المغربية، ومن بين المنبهين لدور النقد في تطوير الادب

العربي بالمشرق، والداعين للاحتذاء به لاحياء الادب المغربي ابن عباد في قوله :
هذه صحف الشرق ومجلات مصر على الأخص تعنى بالنقد عناية فائقة، وتطلع علينا بمقالات مليئة بنقد شعراء تلك الجهة ولا تكاد تخرج المطابع ديوانا حتى يسرع إليه الكتاب، وتتلقفه الأقلام فتشبعه نقدا وتحليلا، أفلا يكون لنا بعض اقتداء بهم، ومسايرة لخطتهم، وانتهاج لمسلكهم المأخوذ عن صحف الغرب" [7] .
وبالمقابل نجد "فتى الحي" يعتبر النقد سلوكا دخيلا على المجتمع المغربي، ودور الناقد هو "أن يحمد إن كان هناك حمد ويثني إن كان ثناء، ويغضي عما سوى ذلك، صامتا عما يليق وساترا كل عيب قد بدا له، فإن للانسان زلات، ولكل قدم انتقالات غير مشروعة، ولكل يد بطشة منهى عنها، فلا تحصى هذه الزلات وتنشر بين الاقوام [8] .

واعتبر فريق ثالث الخصومات النقدية المشرقية ضرورية لتطوير أدبنا العربي بشرط عدم تحاملها على الادباء وتجريحهم، وعاب على ابن عباد ورفاقه تقليدهم للنقد المشرقي القائم على تصور ليبرالي للحياة والمتعارض مع تبني المغاربة للفكر السلفي، وبتعبير الأستاذ عبد الله العروي : "إن المغرب لم يدخل حقا في اتصال مع الآخر إلا عبر مؤلفات محمد عبده وتلامذته[9]، وقد بقيت هذه المؤلفات حية زمنا طويلا لأنها كانت تستخدم إشكالية تطابق بالضبط مستوى التطور الاجتماعي، وبالمقابل لم تحظ مؤلفات لطفي السيد بإقبال كثرة من القراء ، واعتبر تلامذته أمثال محمد حسين هيكل وطه حسن مجرد أدباء" [10] .
وهذا ما جعل العديد من الأسئلة تطرح حول أهمية النقد ووظيفته التقويمية للأدب والحياة وحدود وصايته على الادباء وتضييقه الخناق على حريتهم، ووجد نقاد المغرب في الصراع النقدي العنيف بين الجماعات الاتباعية والجماعات الوجدانية (الديوان، المهجر، وأبولو) بعض الأجوبة عن تساؤلاتهم. وإذا كانت الجماعات الاتباعية محافظة على وحدة اتجاهها الاحيائي وطعمته

ببعض المستجدات الحضارية، فإن الجماعات الوجدانية سرعان ما انقسمت على نفسها، فوجدنا المازني والعقاد يحاولان النيل من شاعرية رفيقهما شكري، كما شكل موضوع التجديد في لغة القصيدة العربية الحديثة والخروج عن بعض نواميسها المتوارثة موضوع خلاف نقدي بين العقاد ونعيمة، وانشغلت الجماعات الوجدانية بمعارك نقدية هامشية، لم يستفد منها النقد بقدر ما عرقلت سيره وصعدت من التحزب الطائفي للقديم والجديد، وضمن الجديد لتيار الرابطة القلمية أو الديوان أو أبولو.

وقد ساعدت هذه الكثرة والتعدد في الآراء والمواقف والأهواء والميولات الأدبية، نقاد المغرب على الاقرار بمشروعية النقد المشجع والمطور للانتاج الادبي في المغرب، وربط دور النقاد بتبسيط ونقل الاثر الادبي للقراء ومساعدتهم على تذوق جماليته والاستفادة من مضامينه، ومعرفة جوانب الجودة والرداءة فيه. ولن يكون النقاد قادرين على القيام بهذه المهمة التوصيلية إلا بكونهم "عالمين بأساليب الكلام ومواطن الحسن والقبح منه حتى لا يحكموا في ذلك ذوقهم خاصة دون أن يعللوه بعلة تقتضي جماله وقبحه، وهناك شرط يثلث هذين المذكورين، يحسن (للناقد) البصير أن يراعيه ذلك هو درس بيئة الشاعر أو الكاتب ومعرفة المنصب الذي يتقلده فيها"[11] ويمكننا تجميع الشروط الادبية الواجب حضورها لدى الناقد المشرقي والمغبي خصوصا في العناصر التالية :

- تكوين ثقافي متنوع وعميق.
- الإلمام الشامل بالعلوم اللغوية ومقومات الصناعة الشعرية، ومختلف العلوم التي لها صلة بتكوين الأثر الادبي.
- توفر الناقد على ذوق فني رفيع لكي لا يفسد ذوق القراء.
- الموازنة بين جيد ورديء الشاعر، وعدم التركيز على جوانب النقص فقط.
- ربط إنتاج الاديب بظروف أمته الحضارية والاجتماعية وحالته النفسية وتكوينه الثقافي.

ـ النظر بحنكة وتبصر كبير للعلاقة المتوازنة بين اللفظ والمعنى وعدم تغليب أحدهما على الآخر.

ـ تقييم وتقويم درجة حضور العقل والعاطفة والخيال في إنتاج الاديب.

وقد نتج عن إخضاع النقد المغربي لبعض الشروط الظاهرة والخفية أن فقد الناقد حرية المبادرة وقلت إمكانية انسياقه مع بعض الآراء النقدية المشرقية، ومكنته من الالتقاء مع الخصم الادبي حول الحد الادنى من شروط وخصائص النقد الهادف.

وإذا كان نقاد المغرب مختلفين في مسألة التقليد والتجديد، فإن التقاءهم حول رفض التقليد الاعمى للادب المشرقي وللتجديد التغريبي، كان متميزا، ولنا في نقضهم لبعض القصائد والدواوين والاتجاهات والمذاهب الادبية المشرقية خير دليل على ذلك.

فقد ناقش "أبو الطيب" ديوان "الاعشاب" لمحمود أبي الوفاء مبتدئا بعنوانه "الاعشاب" ومقدمته لكي يدرس ويحلل قصائد بغرض الكشف عن بعض محاسن ومساوئ الشاعر وجمعه بين الابداع والاتباع وأخذ عليه عدم مجاراته للتجربة الشعرية الحديثة و التزامه المقدمات الغزلية في قصائده المدحية والخطة التقليدية في الرثاء الذي ركز فيه على ذكر مناقب الميت بطريقة وصفية لا روح فيه ولا حس، وكان الاولى في نظر ناقدنا اتخاذ الموت موضوعا للتأمل وأخذ العبرة في هذه الدنيا الفانية، فالشاعر "في باب الرثاء نجده أشبه ما يكون بشعراء القرن الثالث والرابع، فبدل أن يتخذ من جلات الموت، ومن جهاد الميت وبطولته عبرة تستفز النفوس، وتستثيرها لاسترداد مجدها الضائع، بدلا من ذلك يأخذ الشاعر في تعداد مناقب المرثي، فيقول لنا ـ مثلا ـ في قصيدة "فيصل العظيم" (المليك) ـ الحسيب ـ الكريم ـ الوفي ـ الشجاع، ومن الظلم أن نقتطف منها أبياتا للاستشهاد، ولكننا نؤثر أن يرجع القارئ إلى جملتها فيعلم صدق ما قلناه" [12].

ولم يكتف الناقد بمضمون الديوان بقدر ما تناول بالدراسة والتحليل لغته الشعرية

فكشف عن حشد الشاعر للعديد من الصور الشعرية دونما ترتيب أو تنظيم أو مراعاة للقواعد اللغوية على غرار زملائه بالمشرق العربي.

وقادت قضية خروج الشاعر عن قواعد اللغة العربية ناقدنا إلى القول بأن الشاعر "يثور على قواعد النحو واللغة أحيانا ولا يبالي في ذلك، وهذا عيب كبير أصيب به الشعراء الشرقيون الذين لم يستكملوا حظهم من الثقافة العربية".(13) وهكذا أصبحت الداواوين المشرقية موضوع تصويب نحوي وتقويم بلاغي بالمغرب.

وقد نجح الناقد في ربط محاسن ومساوئ شعره بجيد ورخيص "الاعشاب" وختم نقده بتكرار دعوة شعراء المغرب لاخراج دواوينهم الشعرية إلى النور، وعدم التستر وراء عدم احتمالها النقد الادبي لأنه "في الحقيقة أكبر مشجع لرواج سوق الادب، وفي الوقت نفسه الحارس الامين لسوق الادب أن يدخل إليه الزائف من القول، ولعلهم بعد هذه الذكرى فاعلون إن شاء الله، وإنا لمنتظرون"(14).

وإذا كان نقد العقاد متميزا في المشرق، فإن سعيد حجي في مقاله "ساعة مع العقاد" كشف عن بعض مواقف شبابنا من المدرسة العقادية المتصلة ب "أعمق ما في الحياة من ينابيع الفكر وصور النفس" (15). ويعود سبب ذلك إلى جمعها بين الآراء الفلسفية المعاصرة والدعوة الديوانية لادب الوجدان والحياة دونما تهميش للفكر أو العواطف والاخيلة. ولكي يحكم بأمانة نقدية على دعوته التجديدية، فقد انطلق من شعره التطبيقي لآرائه النقدية، فوجد شعره متفتحا على هذا الكون الواسع، إذ "لا تقع عيناك على قصيدة له حتى يجردك مما حولك من الاعتبارات الضيقة ليصلك بالكون الواسع" (16).

فهذا الفهم العميق للعقاد كمفكر أولا وشاعر ثانيا، دفع سعيد حجي إلى اعتبار العقاد، مدرسة من مدارس الادب العربي في نهضته الحالية رغم عدم التزامه ببعض آرائه النقدية في تجربته الشعرية، فأسلوبه لا يميل إلى الطريقة الوجدانية المتحررة لأنه صادر عن فكر باحث في مختلف المظاهر الجدية والعبثية

للحياة، فابتعد بذلك أسلوبه عن السقوط في المعالجة الباكية والرومانسية الحالمة، وقربه من صفة البيان العربي، كما نجد أحمد أبا احنيني في مقاله "غزل العقاد" ينتصر للعاطفة على حساب العقل، لان "من مزايا هذا الغزل وخصائصه الصدق، يصف العقاد ما يجول في خاطره من غير إفراط، ويفضي إلى القارئ بكل ما يختلج في نفسه من غير زيادة ولا نقصان، فصدقه يبدو لنا في مظهرين : القصد والامانة" [17].

ويمكننا إرجاع انتصار ناقدنا للعاطفة إلى تأثير الرومانسية على فكره، مما دفع الاستاذ محمد خرماش للقول بأن "أبا احنيني يبدو متحزبا للعاطفة مغاليا في شأنها، وربما كان ذلك من أثر المد الرومانسي الزاحف من المشرق ومن بلاد المهاجر" [18]. ومن الدواوين المشرقية التي عالجتها الاقلام النقدية المغربية بحنكة وتبصر ديوان الاديب المصري زكي مبارك، فقد اتهم بالسقوط في أحضان الرومانسية الباكية والتصورات الحزينة التي عمت الشعر المشرقي بدعوى التجديد ومسايرة روح العصر. فكأن الشاعرية في عرف الشاعر المشرقي "هي الوجد والشوق والهيام والانين والبكاء، فلا تكاد تجد لهم إلا هذه الالفاظ مرصوفة بعضها إزاء بعض ... ولعل ديوان زكي مبارك هو الرابع أو الخامس من الدواوين التي نشرت هذا العام فقط، وكانت تلك صفتها" [19].

كما أثار هذا الديوان مناقشة نقدية بين الاستاذين المرحومين عبد الله الجراري وعبد الله كنون حول بعض الهنات اللغوية للشاعر زكي مبارك، ومما كتبه عبد الله كنون في نقد الأستاذ زكي مبارك ننظر في الأخطاء اللغوية التي في الديوان، لان مصحح "زهر الآداب"وشارح "الرسالة العذراء" ممن يأخذ نفسه بالتراكيب الصحيحة والالفاظ الفصيحة. جاء في ص 45 :

وقَدْ أصْبَحتْ لا تَسْلُو فَلَوْ أصْبَحَتْ لا تَصْبُو

ولو هنا تمنية لا مصدرية فلا بد لها من الجواب كما في قوله تعالى : "فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين". وجاء في ص 47 :

لَئِنْ ضَيَّعْتَنِي قَلْبِي فَأَنْتَ الرُّوحُ وَالْقَلْبُ

ولو قال ضيعت لي "لسلم من خطأ تعدية الفعل إلا ما لا يتعدى إليه" [20].

وجاء العلامة عبد الله الجراري برد توضيحي عميق لقضية (لو) بين التمنية والمصدرية ولقضية تعدية الفعل إلى ما يتعدى إليه، معتمدا أسلوب الاقناع المحيل على المصادر النحوية بكل موضوعية وتواضع دونما إدعاء أو قذف. ودليلنا على ذلك قوله : "نعم أيها الناقد المحترم لو أن هاته تمنية، فلا غرابة إن تجردت في بيت الشاعر عن الجواب اختصارا واكتفاء بما تقتضيه أساليب لغتنا الكريمة، وليس هذا أول محل يقتصر فيه على الأوائل بعد طي الأواخر، سيما وأن هناك من يجعلها شرطية أشربت معنى التمني، وغير بعيد عن اطلاعكم ما تقرر في جوابه على أن بعض أيمة الفن كابن الصائغ وابن هشام، وناهيك بهما قالا : إن لو هذه هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط ولكن قد يؤتى لها به منصوبا كجواب ليت" [21]. وسار الاستاذ عبد الله الجراري[22] في مناقشته لقضية تعدية الفعل إلى ما يتعدى إليه وهلا بين الدخول على الاسماء والأفعال وجمع المصدر والافعال المتعدية بنفسها أو بأحرف الجر، في نفس مساره النقدي الرزين والمتواضع، فهو يناقش الموضوع مناقشة علمية واضحة ومستندة على القواعد السليمة للسان العربي، مع تجنبه الواضح للحزازات الشخصية، مما يدل على رزانة قلمه وعمق ثقافته وسمو خلقه، كما جاء رد الاستاذ كَنون على نقد الاستاذين عبد الرحمان الفاسي وعبد الله الجراري في مستوى معالجتهما العلمية والموضوعية لدراسته، وتقديمه الشكر لهما، إذ من الضروري "أن أعلن شكري للسيدين الناقدين [23]. لا عتنائهما بكلامي الذي حملهما على نقده ولانقاذهما لي من هذا الخمول المضني الذي دام نحو الشهرين عقب الحادث الذي مد ركن صبري وضاق به متسع صدري، فإني على كل حال لهما من الشاكرين" [24].

وقد قامت رئاسة تحرير بعض المجلات والجرائد الوطنية في ركنها المعنون ب "الكتب والنشريات" بدور كبير في توجيه القراء نحو القراءة المغربية للدواوين المشرقية، وهي قراءة تلح على جمع التجديد الشعري بين القديم والحديث، دونما تغليب لجانب معين، ونموذجنا في ذلك ديوان "أطياف الربيع" لاحمد زكي أبي شادي، فهو "من نوع التجديد الذي يعمل له، ونحن لنا معرفة بالآداب الغربية، بل لنا كتب باللغة الفرنسية تنازل كبريات المجلات من مختلف اللغات إلى درسها ومع ذلك فإننا نحس بشيء من المرارة ـ وإن معها لذة ـ عند مطالعة أشعار الأستاذ أبي شادي، ولعله لتعصب من جانبنا، ولعله لمغالاة من جانب الشاعر الشرقي الكبير كما يقع غالبا لمن يحاول إثبات فكرة جديدة، وكيفما كان الامر، فإننا نعتقد أن شعراءنا ـ إن كان لابد من التضحية لحاجات العصر بين المغرمين بالآداب الاوربية ـ يمكنهم أن يجدوا في طيات جاهليتنا (وهنا نقصد العرب وغيرهم من أمم الثقافة الاسلامية) من معتقدات وعوائد وخرافات ما يغنيهم عن اليونان وغيرهم.وإذا فعلوا ذلك فقد يكون لاشعارهم صدى في القلوب غير صداه الآن"[(25)].

وقد استجاب بعض شعراء المغرب للدعوات النقدية الملحة على ضرورة إخراج الدواوين المغربية لترى النور، وعدم التستر وراء صعوبة احتمالها للنقد، فأصدر عبد القادر حسن ديوانه "أحلام الفجر" وقدم له الاستاذ عبد الله إبراهيم الذي أشار إلى بعض أسباب عزوف شعراء المغرب عن نشر دواوينهم، وأهمها انعدام الثقافة الاكاديمية وتأرجح التجربة الشعرية العصامية بين المؤثرات الادبية المشرقية والغربية وخصوصية تاريخنا النظمي بالمغرب والاندلس، مما سيعطي للنقد المغربي في الثلاثين مشروعية التقويم مثل هذه الجهود الفردية، فهو قادر على أن "يقوم ما اعوج من أساليب البحث، ويعلن ما خفي من تشويه، ويتمم ما في أدبنا من نقص، ويعدل ما بأدبنا من اضطراب"[(26)]. فالهدف البعيد للنقد المغربي في الثلاثين هو الكشف عن خصوصية التجربة الشعرية المغربية القادرة

على الاستفادة الواعية من هذا التواصل الادبي بين مشرق ومغرب الوطن العربي، والتعالي والسمو عن التوجيه الاستعماري للادب المغربي كما تجسده جريدة "السعادة". ففيها شعر مذاع، ولكنه لا يمثل وجهة التجديد في الادب المغربي، ولا يصح أن يكون نموذجا للحركة الادبية في هذا العصر! ذلك لانه لا يخرج عن أخيلة مبتذلة في هلهلة واضطراب، أو هو لا يخرج عن أخيلة مبتذلة في "كوميديا"لفظية متعملة، صففت في غير تجانس وأفرغت في قوالب من فولاذ، وضغط على ما سبغ منها لتخرج بعد شعرا من نوع الطويل أو المديد! هذا الشعر لا يصلح لان يتخذ مثالا لادبنا القومي أيضا" [27]. ولكي يحقق النقد المغربي بالثلاثين هدفه التقويمي ،فإنه مطالب بمراعاة فتوة تجربة عبد القادر حسن "الذي لايزال ناشئا في العشرين ، وعدالة النقد تفرض علينا أن نعتبر شعره وأحلام طفولته إن شئت ليس شيئا انتهت قوة مخيلته عند حده، بل مخايل ترسم لنا مناحيه ووجهته في الأدب في غير تدقيق شديد، ولا تزال الأساليب تعجبه فيتأثر بها" [28].

وقد تنبه الشاعر عبد القادر حسن الى انشطار أدباء المغرب بالثلاثين الى فريقين، الاول"متقيد بالقديم لا يتزحزح عن آراء المبرد والجاحظ وابن رشيق والصاحب .... وغيرهم من الأدباءالأقدمين في مختلف العصور، وينكر ما عدا ذلك بغير فكر ولاروية، فهو يفهم الأدب على أنه مجرد استحضار تراجم زمرة من الشعراء وحفظ مقطعات مختلفة وإتقان النحو والصرف وما يتبعهما[29] وبجانبه فريق آخر "لا يتقيد بقديم ولا بجديد، يلتمس الأفكار الصائبة أينما وجدها، ويهتز طربا لجيد الجديد، كما يهتز لجيد القديم. ويرى أن للجديد محاسنه ومساوئه، فلا القدماء معصومون، ولا الجدد محاطون بسياج من الخطأ، وهذا هو الذي ـ فيما أظن ـ ستنبثق بسماته وتتهلل أسرته" [30].

وفعلا خلف نشر ديوان أصداء حسنة بالمشرق والمغرب، فهذا الاستاذ أحمد زياد [31] يقر بأن جمع الديوان في طياته بين الجيد والرديء لا يقلل من مضاهاة

جيد الشاعر للعديد من القصائد الشعرية بمصر، وقد مثل له في ذلك بقصيدة وطنية رائعة وأخرى في الذكرى الالفية لوفاة المتنبي.

وكتب "ناقد غيور" عن "ديوان أحلام الفجر" انطلاقا من دافعين اثنين :

1 ـ غيرة الناقد على سمعة الادب المغربي.

2 ـ ظاهرة الغموض في الديوان.

فلاحظ أن غموض "ديوان أحلام الفجر" أبعده عن الاستجابة للغيرة الوطنية على سمعة الأدب المغربي وأعلن عن تمرده على السلطة الإصلاحية للخطاب النقدي بالثلاثين، مما سيدفعه لاتهامه بالقصور في قوله : "إذا كانت أخلاقك التي أعيد منها شباب المغرب هي ما قرأنا لك في قصيدتك "شاعر النبوغ" فأعتقد أنك تزحلقت فيها وفي غيرها، فادعيت أكثر من الدعوى، ونسبت لنفسك أكثر من الواقع" [32]. فالحركة النقدية التي أعقبت ظهور الديوان تعبر عن تطور الحياة الادبية بمغرب أواخر الثلاثين، وتكشف عن نجاح الخصومات النقدية وتحريكها للعديد من الاقلام، كما توضح تسرع الاستاذ خرماش في الحكم بفشل هذه الحركة النقدية وذلك في قوله : "لم تلبث الحركة أن فترت وخمدت وكان من الممكن لو استمر جدلها أن تتولد عن أفكار جديدة ورؤى واضحة، فتسفر في النهاية عن مدرسة ومذهب نقدي متكامل في المغرب على غرار ما ظهر في المشرق" [33].

فوعي نقادنا المبكر بخصوصية أدب أمتهم أكبر دليل على رفض هذا الادعاء الذي يجبر أدباء المغرب على السير وفق الخطوات الأدبية المشرقية مهما تعارضت أسسها الأدبية مع خصوصية مقوماتنا الإجتماعية و الحضارية والفكرية. ففكرة النموذجية المشرقية التي تجاوزها نقاد و شعراء الثلاثين ظلت جاثمة على فكر الأستاذ محمد خرماش مما جعله يصرح بوجود مذاهب ومدارس نقدية مشرقية بالرغم من غيابها الفعلي بهذه الديار. فكل ما يوجد هناك هو مجرد جماعات أو اتجاهات وتيارات أدبية بعيدة عن مفهوم المدرسة أو المذهب النقدي الواضح المعالم.

ومما يدعم رأينا وجود إقرار نقدي مشرقي بالنهضة الأدبية المغربية ومناصرة بعض روادها كما هو واضح في قول أحمد زكي أبي شادي :"اطلعت على ما تنشره مجلة المغرب من نقد و دراسة وتأريخ للشعر العربي في المغرب ، إطلاع القرير بهذه النهضة المباركة التي أشعر أنها تعنينا كما تعنيكم ، ما دامت تربطنا اللغة العربية وجامعة العروبة الشريفة بأواصر متينة ، وإذن لست أعد نفسي دخيلا إذا ما علقت بهذه السطور الوجيزة على ما نشرتموه حينما نرحب بتعليقاتكم على الشعر المصري وعلى آرائنا الأدبية عامة.

من طبيعة احترام شتى الآراء الأدبية و البحث في تسامح تام عن وجوه الحق والجمال المختلفة فيها، وبالرغم من هذا التسامح لا يسعني إلا إقرار الأديب الفاضل ابن عباد على ما ذهب إليه من تعزيز الروح العصرية في الشعر، ومن الانتصار للصدق كعماد قويم للفن" [34].

ودليلنا الساطع على عدم وجود مدارس أو مذاهب أدبية هذه الشهادة المشرقية المنشورة بركن" الكتب والنشريات" بمجلة المغرب وهي مقتطفة من قول السيد مختارالوكيل في كتابه: " رواد الشعر الحديث في مصر"إذ" النقد الأدبي لا يزال متأخرا في مصر، فلا قواعد مضبوطة يسير النقد على هديها، ولا رغبة في خدمة الأدب خدمة بريئة من الأغراض، وإنما يسيطر على الناقد الصداقات والعداوات . فالناقد ينظر الى المنقود ، فإن كان على شيعته كال له المدح وأغدق عليه الاطراء إغداقا ، وإذا كان من عدوة حطم أثره الادبي ولطخ نقده بصندوق من السباب والشتائم المغرضة"[35].

ولنا في وعي أدباء المشرق والمغرب بخصوصية بناء الأنا الادبي المغربي وبحثه الجاد عن هويته المتميزة ضمن الادب القومي والعالمي أكبردليل على وجود عدة أحكام نقدية جائرة في حق هويتنا الادبية بالثلاثين.

2 ـ هم التأسيس في نصوص الخصومات النقدية المغربية :

حظي النقد الادبي بعناية كبيرة من قبل العديد من الادباء الشيوخ

والشباب بصرف النظر عن اختلاف رؤيتهما له ، ورغم ميل بعض أدباء المغرب للتآلف والتساكن،فإن التأسيس للنقد المغربي الحديث كان شديد ا لوقع على بعض المحافضين الخائفين على مكانتهم الادبية المعرضة لمشرحة النقد.

ولا يستطيع المتتبع المهتم بهذه المحاولات التأسيسية للنقد المغربي الحديث إلا تسجيل حضور نوع من الانتقائية و الازدواجية في هذه الكتابات التأسيسية. ونقصد بالازدواجية والانتقائية تلك الإحالات التي يرتد إليها الناقد المغربي في معالجاته النظرية والتطبيقية للنتاج الادبي. وهذا ما يجعلنا أمام تعامل متميز مع الزمن الماضي و الحاضر والمستقبل، فمعظم النصوص النقدية تنطلق من الزمن الحاضر، وتتخذ الماضي كمطية استدلالية أو برهانية للإجابة عن تساؤلات الحاضر والمستقبل. فهذا التوظيف الدائري للزمن المنطلق من الحاضر والمتوجه نحو الماضي ثم العودة ثانية للحاضر يهدف الى تعبيد طريق المستقبل من خلال عملية دمجية بين الماضي والحاضر.

فهذه المحاولات التأسيسية المؤكدة للحاضر على أساس تطابقه مع الماضي وحضورهما معا في المستقبل يقصد من ورائها نفي تهمة الخصم الأدبي الذي يرى بأن النقد " مأخوذ من الاجانب ومسروق من منطقهم الاعوج"[(36)].

وتبرز محاولات التأ سيس للنقد الجامع بين أصالة الماضي وجدة الحاضر وتفاؤل المستقبل في تجاوز الناقد للنقد المغربي بالثلاثين للمسافة التي تفصله عن القارئ، واتخاذه النص مطية لمخاطبته بطريقة مباشرة باعتباره الشريك الضروري لكل من المبدع والقارئ. فدور الناقد المغربي الحديث محدد في إعادة خلق الاثر الادبي من خلال وصفه وتقريبه وتحبيبه أو تنفيره للقارئ حين يعطي للنص قراءة واحدة ويوجه القارئ إليها، مما يجعله متضمنا داخل عملية القراءة، وفاقدا لحريته التأويلية داخل للنص. ويبرز ذلك بكيفية واضحة في هذا الخطاب النقدي الموجه مباشرة للقارئ، إذ "المستهل كما تعهد في مختلف الشعر يختاره الشاعر ليكون في منتهى السمو والإعجاز، وليترك في النفس الاثر المحمود،

ويدفع بالقارئ إلى الاستزادة ويبعثه على الاسترسال حتى النهاية، ولكن حين تقع عيناك على هذه الابيات، ماذا عساك أنت شاعر به من الاهتزاز والانفعال؟ هذا حكمه إلى ذوق القارئ، فليمعن وليشهد الحق" [37].

إن اتخاذ الناقد لموقف الرفض أو التأييد لما يتضمنه النص من قضايا فكرية وخصائص فنية يتم من خلال إشراك القارئ في عملية الرفض أو القبول، مما يؤهل الناقد للتحرك في فضاءات مختلفة قصد تحقيق ذاته وإشراك القارئ في موقفه، لانه صاحب رسالة إصلاحية تجمع بين التأصيل والتحديث لأدبنا المغربي الحديث المطالب بالجمع بين الماضي والحاضر في منظومة تركيبية جديدة تمزج بين شعر المتنبي والمعري وشوقي والعقاد وجبران، رغم تضارب وتنافر اتجاهاتهم الادبية.

فهذا التنقل بين حقول نظمية مختلفة يهدف إلى الحفاظ على الهوية الادبية وتطويرها، تبعا لما يخدم الصراع الحضاري ضد الدخيل الادبي، وهكذا شكل التأصيل والتحديث والتاريخ والحضارة واللغة والشعر ... حيث الرغبة الواضحة للنقاد المغاربة في ترسيخ قيم جديدة لا تبتعد في جوهرها عن التراث، لان الهم الحضاري لنقدنا هو "السعي إلى تأصيل قاعدة لانطلاق الامة المغربية ثقافيا وأدبيا، وذلك بنقد القوالب الجامدة، وإمداد الثقافة بحركية جديدة في كل المجالات وإعادة دماء التواصل بين المثقف والحياة، بين المغربي وماضيه الخاص ثم ماضيه العام" [38]

وانطلاقا من إيمان نقاد المغرب بعالمية الآداب الانسانية، فقد استأثرت المقالات التحديثية للأدب العربي باهتمام النقاد المغاربة الذين حاولوا تعريف أدباء المغرب بأهم الاتجاهات الادبية بالمشرق العربي وبعض روافدها الغربية، ليتسنى لهم مقارنة أدبهم بأدب الامم الاخرى. ومن هذا المنطلق نصح ابن عباد شعراء المغرب بأن "يتتبعوا الشعر الجديد ويطالعوا الدواوين الشعرية الجديدة كديوان حافظ وشوقي والرصافي وأبي شادي والعقاد وأمثالهم لعلها تؤثر في عقليتهم، وتكون لهم إنتاجا وأفكارا، إن لم تكن لهم قدرة على الابداع والابتكار ولان يقلدوا

النابغة المجيد خير من أن تبقى أفكارهم في دائرة محدودةوحيز ضيق لا يسمح بشيء. ولو أن شاعرنا صرف جانبا من وقته في المطالعة والاستفادة، وتتبع النهضة الشرقية، ويقايس فكره على بنات أفكار معاصريه، ويحذو حذوهم لانتفع به الادب، وربما أمكن أن يفاخر به المغرب" [39].

فاحتفال ناقدنا في هذا النص بالإنتاج الادبي المشرقي دون مثيله الغربي أملته طبيعة الصراع الحضاري ضد المستعمر، مما جعل نقاد المغرب يخضعون دعوات التجديد المشرقية للتمحيص والغربلة وإعمال الفكر والنظر قبل الجهر بمشاركتهم في الرأي.

وهكذا كانت المجلات والجرائد الوطنية جادة في التعريف بالمنشورات الادبية المشرقية، كالدواوين الشعرية والكتب التاريخية والدراسات النقدية، وكتب التراجم وتاريخ الادب وغيرها.. كما تجاوز نقادنا هذا المستوى التعريفي بالإنتاج المشرقي إلى الدراسة والنقد. وإذا كان بعض دعاة التجديد بالمشرق العربي يؤكدون ضرورة تعبير الادب عن المشاعر الانسانية دونما خضوع لقيود فنية في عملية الخلق الادبي، مما أسقط النقد المشرقي في معالجة نقدية صعبة لمفاهيم ضبابية كمفهوم الخلق والإبداع والوحي والإلهام والعبقرية، فإن نقاد المغرب قد ألحوا على ضرورة جمع الاثرالادبي بين عمق التفكير ودقة الاحساس وصدق الشعور، مما أبعدهم عن السقوط في التنظير النظري لتلك المفاهيم الادبية، أو تغليب العقل على القلب أو العكس، وأهل النقد المغربي للجمع بين جوهره المحلي وانتمائه القومي وبعده الانساني.

ويبرز تأثير النقد على التجربة الشعرية بالمغرب في تجاوز شعر هذه الفترة إطاره التقليدي الممثل في شعر المناسبات الى معانقة الهموم والتجارب الإنسانية في بعديها الوطني والقومي، وإن كنا نقر بأن "حقيقة العملية الشعرية ما زالت غامضة في شعر هذه الفترة، ولكن نحس - على الأقل - بالخطوة الأولى نحوها، وأن الشعراء بدأوا السير على الدرب، وهكذا نجد الساحة مليئة بالشعراء الشباب نذكر منهم: محمد بن إبراهيم، وعلال الفاسي، وجعفر الناصري، ومحمد

المكي الناصري، والطيب العلوي، ومحمد المهدي الحجوي، وابراهيم الالغي، ومحمد العثماني، والحسن التناني، ومحمد مكوار، ومحمد القري، وعبد الغني سكيرج، وعبد الرحمان حجي، وعبد المالك البلغيثي، والبونعماني، وعبد الله كنون، ومحمد المختار السوسي، وعبد القادر حسن، وغيرهم كثير...[40].

فالشعر المغربي في هذه الفترة يجمع في طياته بين التجربة الشعرية الاحيائية وتجارب الجماعات التجديدية (ابولو، المهجر، الديوان) لان طبيعة التأسيس للتجربة الشعرية المغربية جعلت " المغاربة من جهتهم يواجهون نموذجين في تجربة واحدة : نموذج الإحيائيين متمثلا في شعر البارودي وحافظ وشوقي، ومن خلاله يقفون أيضا على نموذج الموروث، بالإضافة الى نماذج أخرى متمثلة في شعر جماعة "أبولو" و جماعة "المهجر" وجماعة "أصحاب الديوان...[41]"

ونتج عن هذا الارتباط الابداعي بالتجارب الشعرية المشرقية ومزجها بخصوصية هويتنا الادبية ميلاد شعر يحاول التساؤل والاجابة عن بعض القضايا النقدية التي أثارتها نصوص الخصومات النقدية، وأهمها موضوع الشعر، فالشعر عند محمد القري مصدره الخيال، ومنبعه العاطفة الانسانية الصادقة، وبلسان شاعرنا:

الشـــــعـــــر وحي صـــــادق	وعـن الحـــــقـــــائق نـاطـق
مــــاقـــــالـه إلا حـكيــــ	ــم ألـمـعـي حـــــــاذق
والشـــــعـــــر كم تبــــدو بـه	لـلمـــصلـحين حـــقـــائق
والشـــــعــــر كم تحــيـــا بـه	بـين الشــــعــــوب خــــلائق
والشـــعـــــر وحي ســـــائل	مــــتـنـاسب مــــتـنـاسق
مـــــاجــــاء جـــبـــريل بـه	بـل جـــــاء وهـو الســــابق
والشـــعـــر يوحـــيـــه الخـــيـــا	ل إلـى الـقـــــــول الـرائـق

مــهــمــا صــفت نفس الحكيــ ـــم صــفــا الشــعــور الســائق
ومـــتى صـــفت مـــرآتـه جـــاء القـــريض الشـــائق[42]

كما يؤكد المختار السوسي على أن مصادر الشعر هي الاحساس والمشاعر والمعاناة، مما جعل تعريفه للشعر يتجاوز كونه كلاما موزونا مقفى يدل على معنى، وذلك في قوله:

لم لا أقـــول الشـــعـــر كـــيف أريد وأنا بنيـــران الشـــعـــور وقـــود
مـــا الشـــعـــر مـــوزون بقـــافـــيـــة له مـــعنى بأســـمـــاع الجليس ســـديد
لكنمـــا الشـــعـــر الذي إن جـــال في الأســـمـــاع يذهب بالفـــتى ريعـــود
ويرن أثناء الضـــمـــيـــر برنة نغـــمـــاتهـــا يحـــيى بهـــا الموؤود
فـــيـــثـــيـــر مكنون الضـــمـــيـــر كـــأنه وحي من أكناف الســـمـــاء جـــديد
ويبث روحـــا في الشـــعـــوب فـــتنثني «عـــاد» إلى عليـــائهـــا و «ثمـــود»
هذا هو الشـــعـــر الذي أخـــتـــاره ويـــروق لـــي وأوده وأريـــد[43]

ونفس المراجعة النقدية لموضوع الشعر نلمسها في تشخيص الشعر للآلام والاحزان التي مثلتها يد الالوهة في نظر علال الفاسي، وهو القائل:

قـــد مـــثلتـــه يد الألوهة كـــتلة جـــمـــعت من الآلام والأحـــزان
وكـــســـتـه من أيدي الطبـــيـــعـــة حلة نســـجت من الإقـــلال والحـــرمـــان
يبكي مع الأطيـــار في دوحـــاتهـــا وينوح نوح العـــاشق الولهـــان
ويئن للصـــوت الضـــعـــيف وينثني ليـشـــارك المشـــتـاق في التـحـنان[44]

وهكذا نسجل دور الخصومات النقدية في دفع فئة كبيرة من الشعراء الشباب نحو التأفف من شعر المناسبات، والانطلاق في تجاربهم الشعرية الذاتية والغيرية من حضور واضح للخيال والعاطفة والإحساس.

كما عرف رفض شيوخ الادب ببلادنا لعملية التأسيس القائمة على الهدم والبناء للتجربة الشعرية المغربية نوعا من التغيير والتطور بعد تأكيد النقاد الشباب على براءة لذعاتهم النقدية وصدق نوايا أقلامهم في النهوض بأدب هذه الامة العريقة. فالنقد سيشمل الصغير والكبير من الشعراء إبعادا لشبهة التفرقة والانتقام من الشباب ونعته بأوصاف يبرأ منها براء الصدق من «صديق» وخلق ما ليس بموجود بين طائفتين منفصلتين متباينتين في الاتجاه والتفكير طائفة ينسب اليها النقد وأخرى عكسها[45].

ولكي تكون التجربة الشعرية المغربية متوازنة، فقد اتجه بعض نقاد المغرب صوب تأصيلها، وذلك بنشر بعض النصوص الشعرية والنثرية المغربية القديمة، والتعريف بأصحابها وتقريبها للقراء،لان طبيعة المرحلة التأسيسية تستلزم تظافر جهود كل من الشاعر والناقد والمؤرخ الادبي والسياسي، مع العلم أن الثقافة الموسوعية لمثقفي هذه المرحلة ساعدتهم كثيرا على تحقيق هذا الهدف التأسيسي.

وإذا كان إحياء الماضي الزاهر مغامرة أدبية محفوفة بمخاطر المحافظة والاجترار للتجارب الشعرية التراثية، فإن نقاد المغرب ألحوا على الاستفادة الواعية من بعض التجارب الشعرية المشرقية التي استطاعت الجمع بين القديم والحديث في ثوب حضاري جديد، والابتعاد عن السقوط في التجديد التقليدي للادب المغربي كما هو حاصل لدى بعض نقاد المشرق الذين صرحوا بأن العربية خالية من القصة والرواية ومن التراجديا والكوميديا والميثولوجيا، وأن أدبها ليس منقسما مثل الادب الغربي الى (كلاسيكي ورومانتيكي) وأن شعرها ليس منقسما الى (أبيك وليريك) وان جل شعرائها لم يتأله، ولم يتخذ«أبولو» ذاك الاسم العالمي اسما لها، وأن التاريخ العربي الاسلامي ليس منقسما كالتاريخ الغربي الى العاديات والقرون الوسطى وعصر النهضة والعصر الحديث والعصر الحاضر[46]

فالهم الاساسي للنقاد المؤسسين هو ملء الثغرات الادبية المشرقية وتصويب بعض دعواتها التغريبية والاقليمية الضيقة، وذلك بالتأريخ للشعر المغربي وتقويمه وتقييمه نقديا في هذه المرحلة التأسيسية الهامة من تاريخ أدبنا المغربي الحديث.

3 ـ جمع نصوص الخصومات النقدية بين الإقليمية والقومية:

ورد في «معجم العلوم الاجتماعية» مصطلح الإقليمية كمصدر «صناعي لكلمة إقليم، وتدل على نزعة أو ولاء نحو إقليم كموطن محلي مثلا، أو كأساس لتنظيم ما، وهذا الأخير هو المقصود في مجال القانون الاداري والعلوم السياسية[47] ونستخلص من هذا التحديد أن كلمة إقليمية مستعارة من العلوم القانونية ومقحمة في مجال الدراسات الادبية الغربية على يد «تين» (Taine) في ثالوث الشهير « الجنس والبيئة والعصر»، والذي حاول من خلاله تفسير ودراسة الادب وفنونه. ولأهمية هذه النظرية، فقد أخذ بها بعض أدباء المشرق واعتمدوها في دعواتهم الاقليمية، وعلى رأسهم أمين الخولي وحسين هيكل وطه حسين بمصر، وسعيد عقل بلبنان، وأنطوان سعادة بسوريا.

وإذا كانت الاقليمية المشرقية تعاني انحصارا في إطار المحلية أو الوطنية الضيقة، فإن نقاد المغرب نظروا الى الانسان المغربي وأدبه من منطلق الحفاظ على هويته الوطنية والقومية، ومنع ذوبانها التدريجي أو الآني في الأنا الغربي.

وهذا ما تكشف عنه الرسالة النقدية المغربية الموجهة نحو مخاطب قومي وآخر وطني.

مخاطب قومي: ونقصد به الجمهور العربي الذي تربطنا وإياه روابط اللغة والتاريخ والمصير المشترك، وهذا ما يبرز لنا خصوبة الإتصال الادبي بين المشرق والمغرب، وفقره مع الغرب بسبب حدة التصادم مع الاستعمار ولغته وأدبه وحضاراته المفروضة قهرا على المغاربة، وللانفلات من هذا الوضع اللامتكافئ، اتخذ نقاد المغرب عدة منابر ثقافية قومية للتعبير عن مواقفهم، ومن أبرزها مجلة "الرسالة" المصرية و "الثريا" التونسية و "الشهاب" الجزائرية وصحيفة "الفتح"

القاهرية ... كما كتب بعض أدباء المشرق في المجلات والجرائد الوطنية، ومن أبرزهم العقاد وطه حسين وأحمد زكي أبي شادي وشكيب أرسلان ... والملاحظ أن المشاركة القلمية المشرقية تمت من خلال أبراج عاجية مكتفية بتقديم النصائح والوصايا الادبية التي افتتن بها بعض المتتلمذين من أدبائنا، ورفضها البعض من موقف الند للند، والاكثر من ذلك تحميل أدباء مصر خاصة مسؤولية تهميش الادب المغربي وإهمال العالم العربي ومحاولة الانسلاخ عنه، فهذا "الاستاذ هيكل يدعو وعلى الاقل كان يدعو للفرعونية، وهذا سيد قطب يدعو إلى هجر اللغة العربية، وهذا طه حسين يؤلف كتاب "الشرق العربي القريب على مفترق طريقين" الذي سيظهر قريبا ليدعو بجرأة كعادته إلى حضارة الغرب"[48] وبلغ أمر العتاب ببعض نقادنا إلى لوم المشارقة على سرعة فكرهم التقبلي لكل ما هو جديد دونما تمحيص أو غربلة، لدرجة أنهم أساؤوا إلى فصاحة العربية وقالبها الشعري وقداستها الدينية بوعي أو بدون وعي.

مخاطب وطني : يمثله ذلك الجمهور العريض من المغاربة المختلفة شرائحهم الاجتماعية وتصوراتهم السياسية ورؤيتهم الادبية وهذا التعدد والتنوع الخصب فرض على حاملي الرسالة الادبية الوطنية إيجاد قنوات اتصالية جديدة بعيدة عن جريدة "السعادة" التي تعتبر "جريدة الافراح والمآتم والاقامة والظعن ـ تحليات لبعض القصائد المولدية ـ والسعادة في هذا الباب لا تبخل بالألقاب، ولا تظن بالنعوت، فالقصائد عندها كلها عصماء ودرر غراء" [49]

فكان ميلاد مجلة "المغرب" و "السلام" و "المغرب الجديد" وغيرها من المجلات والجرائد بديلا وطنيا عن هذه الجريدة الناطقة بلسان الحماية الفرنسية.

وتكمن أهمية المخاطب الوطني في حمل نقادنا لمعول الهدم التقويضي لادب جريدة "السعادة"، ودعوة هذا المخاطب لمقاطعة هذا الادب الخاضع لتوجهها التغريبي للمغاربة، ومع ذلك، فإنه لا يمكننا تعميم هذا الرأي على جل الأدباء الذين كتبوا بجريدة "السعادة" بسبب صعوبة النشر في منابر أدبية أخرى أو

لرغبة بعض أدبائنا في تفجير جريدة "السعادة" وملحقها الثقافي "النبوغ" من الداخل.

وإذا كانت الدعاوي الاقليمية الضيقة قد حققت وجودها الفعلي بالمشرق العربي، فإن نقاد المغرب اعتبروها "مسألة خطيرة تشغل الآن بال المسلمين في بعض الجهات، فإن القومية إذن على النمط الغربي دخلت بلاد الاسلام المشغوف بعض أهله بالتقليد الاعمى، لزهدهم في العلم الصحيح الذي يبعث على التعمق في درس المسائل وتفهمها، وهكذا زحزحت القومية الجامعة الاسلامية في بعض الممالك، وحدثت أيضا جامعات عنصرية من طورانية وإيرانية وغربية، وأخيرا أقام بعض المصريين بدورهم يبحثون عن نسب فرعوني ألصق بمصر فيما يظنون ومنذ أشهر معدودة كان الفرس يحتفلون بالذكرى الالفية للشاعر الشهير أبي القاسم الفردوسي" [50]. وهكذا رفض نقادنا تغني اللبناني بأصله الفينيقي والمصري بجده الفرعوني والتونسي بسلالته القرطاجنية، خاصة بعد أن بلغ الامر ببعضهم إلى تأسيس نوادي أدبية إقليمية، منها تأسيس الشاعر عقل الجر بالمهجر الجنوبي للنادي الفينيقي الذي اعتبره عكاظ شعراء المهجر قوله :

إيه أشبال الأسود أنتم خير الأمم
فاقتفوا أثر الجدود واملأوا الدنيا عظم
وابعثوا «فينيقيا»
حسبكم نادي الأدب و«عكاظ» المهجر
محييا مجد العرب من بطون الأعصر
ناشرا ما طويا [51]

وما يميز الدعوة الاقليمية المغربية المؤدية إلى القومية عبر القنطرة الوطنية هي عدم تمجيدها للقوميات البائدة التي احتضنها الاسلام وصهرتها العروبة التي يتسع صدرها لقوميات متعددة، خاصة وأن فرنسا حاولت بث روح التفرقة

بين برابرة وعرب المغرب بإصدارها للظهير البربري في 16 ماي 1930م. لهذا السبب لم يحس أدباؤنا بأي ضير في تأليفهم الكتب عن المدن والمداشر والقرى سواء تعلق الامر بالرباط أو سلا أو تطوان أو آسفي أو مكناس أو فاس أو إلغ وغيرها، لان المغربي حفيد طارق الامازيغي هو الآن عربي مسلم، فالتغني بالامجاد الاقليمية لاحدى هذه المناطق المغربية هو تأكيد مغربي مسؤول عن أصالة وحضارة هذا الشعب وطول باعه في التاريخ، وهو في نفس الوقت درس إقليمي وطني وقومي لدعاة الاقليمية الضعيفة بالوطن العربي، إذ يمكننا تجميع هذه الدراسات المحلية لقرى ومداشر وأقاليم المغرب والسمو بها نحو البناء الوطني القومي، فمثل هذا العمل القومي الذي يصب في الرافد الوطني والمنبع القومي سيبعد مبدعينا عن السقوط في الاقليمية الضيقة، وبتعبير أستاذنا المحترم الدكتور عباس الجراري : "أما الاطار، فيتمثل في الاقليمية التي تعتمد البيئة ومقوماتها ومؤثراتها للدراسة، وأؤكد أنني حين أقول الاقليمية وتأثير البيئة في الاديب لا أنسى الشخصية الذاتية والموهبة الفردية، ولا أعني تضييق الافق والانحصار في إطار المحلية، ولكني أعتبرها الوسيلة الوحيدة للم شتات الادب العربي في كل الاقطار التي أبدعته، والوسيلة كذلك للعالمية والانسانية"[52].

فالولاء للوطن الموحد، وعدم إغفال المؤثرات المحلية الخاصة بكل إقليم والإيمان بدور الادب القومي في وحدة المصير العربي والاسلامي المشترك، والتفتح الواعي على الحضارة الانسانية هو أساس رفض نقادنا الدعوات الإقليمية الضيقة، ونقدها دونما خوف أو تردد لان "خلق أدب مصري أو قومي،[53] فهو موضة بالية قديمة بالنسبة لمن يتخذ لقب مجدد، على أن الأدب الجميل جميل في كل محل، وتحت كل شمس وقمر، وألف ليلة وليلة حجة لذلك"[54].

ولكي تحقق الدعوة الاقليمية المغربية أهدافها الماثلة في الجمع الناجح بين التعبيرين الوطني والقومي، اعتمد نقادنا على أسلوب المقارنة بين الشعراء

الشباب والشيوخ من جهة، وبين شعراء المغرب وشعراء المشرق من جهة ثانية، كما حاولوا القيام بمقارنات أدبية بين أدبنا القومي وبعض الآداب الاجنبية، والمقارنة كاستراتيجية نقدية يقصد من وراء توظيفها توضيح ميزة شاعر ما أو اتجاه أدبي معين في قطر من الأقطار ومقارنته بغيره ضمانا للإستمرارية والتلاقح والتنافس الناجح، ودليلنا على ذلك هو هذه الدعوة الصريحة الموجهة لخريجي القرويين المطالبين ب "دراسة اللغة الفرنسية بعد أن يتمكنوا من العربية (...) وإيجاد هذه الحلقة المفقودة بين المثقفين هو الذي يضمن للمغرب نهضة فكرية صحيحة تهضم إنتاج المدنية العصرية، وتنتج للمغرب والعربية آثارا يكتب لها الخلود" [55]. ويمكننا اختصار أهداف هذه المقارنة النقدية في ما يلي :

أولا : بيان المنزلة الحقيقية لأدبنا الوطني ضمن الأدب القومي :

لجأ نقاد المغرب لاسلوب المقارنة والمفاضلة بين شاعرين مغربيين أو شاعر مشرقي وآخر مغربي، أو بين اتجاه شعري بالمشرق وآخر بالمغرب قصد الحكم بالجودة لأحدهما على حساب الآخر.

ومن النماذج الدالة على جدوى المقارنة، مفاضلة ابن عباد بين شاعرية الشاعر المطبوع كممثل لشعر الشيوخ وعلال الفاسي أو شاعر الشباب كرائد للتجديد الشعري في عصره، ثم مقارنة سعيد حجي بين بعض أدبأء النهضة بالمشرق وإخوانهم بالمغرب.

ثانيا : بيان تمثل أدباء المغرب للجديد بالمقارنة إلى أشقائهم بتونس :

إن المتتبع لقضية التجديد الشعري عند الشعراء التونسيين لايلبث أن يؤكد السبق التونسي في هذا الباب وتأثيره في إنتاجات بعض شعرائنا. فمما لاشك فيه أنه "سيلاحظ ظهور بوادر الشعر الميال إلى التحرر من القيود العروضية في سنوات الثلاثين على يد شعراء كالشابي ومحمد العريبي والبشروش ومصطفى خريف ومحمد صمادح والعروصي المطوي وآخرين".

وإذا كانت الجماعات الادبية بالمشرق قد اجتمعت في ناد أو حول مجلة

أدبية أو جماعة نقدية أو اتجاه شعري معين، فإن الشعراء بتونس استفادوا من مختلف هذه الاتجاهات المشرقية، والتفوا حول الشابي ومجلة "العالم الادبي" في مستهل سنوات الثلاثين، مما يدفع الدارس للانبهار أمام شاعرية الشابي الذي لم يكن مجرد شاعر مبدع، كما يتبين من شعره، بل يكشف كتابه "الخيال الشعري عند العرب" أنه كان مفكرا ثائرا وشاعرا ومبدعا ومنظرا للحركة الشعرية الجديدة، مما يدفعنا الى مشاركة استاذنا المحترم الدكتور عباس الجراري تساؤله [56] المنطقي حول ضرورة طرح موضوع سبق شعراء تونس الى إبداع الشعر الحر ومبرر هذا التساؤل هو محاولة نقاد المشرق طمس تجديده والتنقيص من أهميته، وذلك بإرجاعه الى الجماعة المهجرية وجماعة أبولو دونما تنبيه الى ما يجمعه شعره من دعوة للذاتية وللحرية المطلقة وحبه الإنساني الطاهر، معتمدا في ذلك على لغة رمزية تستعصي على التقعيد والتقنين، إذ استطاع بفضل عاطفته الحزينة ومرضه المبكر، وفقدان حبيبته واستعمار بلاده، بالإضافة الى قراءاته الواعية لتيار التجديد بالمشرق والمهجر ومزجها بآلامه أن ينتج أدبا إنسانيا معانيا من آلام الحياة ومعانقا عناقا صوفيا قدسيا للمستقبل الحر لذاته ولوطنه وللانسانية جمعاء. فالهدف من إقرار شعرائنا ونقادنا بسبق شعراء تونس للتجديد، والقيام بنوع من المفاضلة والمقايسة بين الادب المغربي والادب المشرقي هو تحقيق نوع من التحفيز لادباء المغرب المطالبين بتمثل الجديد في نهضتهم الادبية الوطنية، وفي المساهمة بفعالية كبيرة في أدبنا القومي الحديث.

وهكذا استطاعت تلك النصوص النقدية أن تعطينا مشروعا للنهضة الادبية ببلادنا، ويمكن تطبيقه بمرونة كبيرة في تونس أو الجزائر أو مصر أو سوريا أو لبنان أو فلسطين .. فإلحاح نقادنا على التوحد والاختلاف في أدبنا القومي الحديث، باعتباره خلاصة تجميعية لمختلف الآداب الوطنية، لان «كتاب العرب المعاصرين لم يكتبوا إلا أقل القليل مما يستحق الاقبال عليه خارج الاقطار العربية، وكثير من هؤلاء يحسب أن الشهرة العالمية يمكن أن تقتنص بالكتابة في

الموضوعات العالمية حتى تراه يغرق في تقليد ما كتبه الغربيون إغراقا لا يعطيه أي مـركـز، ولا ينيله أي ذيوع، ويغـفل كل الغـفلة عن الكتـابات التي أظهـرت أصحابها على منبر العظمة الانسانية، وعن كون هذه الكتابات في الغالب كانت محلية لارتباطها الاساسي بالوسط الذي عاشت فيه تلك الشخصيات، وتأثرت به في تكوينها الداخلي وإنتاجها الخارجي [57].

فعن طريق التنافس الادبي المحلي يمكننا إرساء قواعد أدبية جديدة، قد تختلف في جوهرها أو شكلها عن مثيلاتها الوطنية أو القومية، والاديب المنافس يحقق أهدافا سامية لوطنه ولقومه وللانسانية، إذا قورن بالأديب الاقليمي. ومبدأ التنافس يشمل الادب ومختلف مجالات الحياة، لانه الاساس الصلب لكل مشاركة وطنية وقومية فعالة في بناء صرح الآداب الانسانية.

* * * *

الهوامش :

(1) انظر قصيدة المختار السوسي «في ناد من الأندية العربية بفاس»
محمد بن العباس القباج : الأدب العربي في المغرب الأقصى: 62/2.
(2) ابن منظور : لسان العرب، حرف الصاد، فصل الخاء، ص 24
دار الفكر للطباعة والنشر ط:1 (1410-1990م)
(3) د. سعيد علوش : المصطلحات الأدبية المعاصرة ، ص 48. مطبوعات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء 1984
(4) ناظم عبد الجليل: الخطاب النقدي حول الشعر : 1930-1980 ص180
رسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب ـ كلية آداب الرباط 1987 مرقونة.
(5) محمود أمين العالم: «الابداع والخصوصية » ص 16
«مجلة الوحدة» ع . ذو الحجة ـ محرم 1410 هـ/ يونيو ـ غشت 1989م.
(6) ابن عباد : «أبحث عن شاعر»، ص: 9 - 10.
«مجلة المغرب» ع. رمضان 1351 هـ/يناير 1933م.
(7) ابن عباد : «هل يسمع شعراؤنا ...؟» .ص 13
«مجلة المغرب» ع. ربيع الثاني 1353هـ/ يوليوز1934م
(8) فتى الحي : «اللسان والسيف وأثرهما في الأدب»، ص :2.
«جريدة السعادة» ع. 16 شوال 1370 هـ/21 يوليوز1951.
(9) نخص بالذكر رشيد رضا في كتاباته بمجلة «المنار»

(10) د. عبد الله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة، ص :77
منشورات دار الحقيقة للطباعة والنشر بيروت 1970.
(11) ع.ق : «رد على نقد» ص17.
«م . المغرب» ع . صفر الخير1354هـ/ماي 1935م.
(12) أبو الطيب :«الأعشاب» ،ص9.
«م . المغرب» ع محرم الحرام 1354هـ/ابريل 1935م
(13) أبو الطيب «الأعشاب»،ص9
«م .المغرب» ع محرم الحرام 1354هـ/أبريل 1935م.
(14) المرجع السابق ص:11
(15) سعيد حجي «ساعة مع العقاد» ،ص : 38
«م. السلام» ع 6 فبراير 1934م.
(16) المرجع السابق، ص 38
(17) أحمد أبا حنيني «غزل العقاد» ، ص:6
«م. المغرب» ع. نوالقعدة ـ نو الحجة 1355هـ/يناير ـ فبراير1937م
(18) محمد خرماش : «النقد الأدبي الحديث في المغرب» ص:73
مطبعة افريقيا الشرق البيضاء ـ ط 1 - 1988
(19) عبد الله كنون :«ديوان زكي مبارك» ، ص: 41-42
م «السلام» ج 5، س1/ شوال 1352 هـ/فبراير1934م.
(20) عبد الله كنون :«المرجع السابق، ص:43-44.
(21) العلامة المرحوم عبد الله الجراري «حول ديوان زكي مبارك» ص:66-67
«مجلة السلام» ج:7، س1 ذو الحجة 1352هـ/أبريل 1937م.
(22) انظر المرجع السابق ص : 67 ـ 69 .
ومصطفى الجوهري : " عبد الله بن العباس الجراري الأديب "305/2 ـ 308 .
(23) يخص بالذكر المرحوم العلامة عبد الله الجراري وعبد الرحمان الفاسي
انظر" م. السلام " ع7، س1، نو الحجة 1352هـ/أبريل 1937 .
(24) عبد الله كنون «حول ديوان زكي مبارك : الرد » ص : 70 ـ 71 .
«م . السلام » ج 7، س 1، نو الحجة 1352هـ / أبريل 1937م .
(25) هيأة تحرير مجلة المغرب « الكتب والنشريات » . ص 25 .
«م . المغرب » ع . جمادى الثانية 1352 هـ / أكتوبر 1933م .
(26) عبد القادر حسن : «ديوان أحلام الفجر » ص : أ
طبعة مراكش 1936 .
(27) نفسه ص : ج ـ د
(28) نفسه ص : ز
(29) نفسه ص : 157 ـ158 .
(30) نفسه ص : 159 ـ 160 .

(31) انظر مقالته بجريدة « المغرب » ع . 20/168 يوليوز 1939م، ص :3
(32) ناقد غيور : « نقد وتحليل لد يوان : أحلام الفجر »، ص : 41
« مجلة النبوغ » ع 2، السنة الأولى ، غشت 1939م .
(33) محمد خرماش : النقد الأدبي الحديث في المغرب ، ص 87 .
(34) أحمد زكي أبو شادي : « الشعر في المغرب »، ص 19
« م . المغرب » ع . نو الحجة 1353هـ / مارس 1935م .
(35) هيأة تحرير مجلة المغرب : « الكتب و النشريات »، ص : 30
« م . المغرب » العدد السابق
(36) صديق : « كلمتي الوجيزة في النقد » ص : 17
«م . المغرب » ع . رجب 1353هـ / شتنبر 1934م .
(37) ابن عباد« هل يسمع شعراؤنا .....» ، ص : 13 ـ 14 .
« م . المغرب » ع .ربيع الثاني 1353هـ /يوليوز 1934م .
(38) ناظم عبد الجليل : الخطاب النقدي بالمغرب حول الشعر » ص : 34
(39) ابن عباد : « ليس هذا بعشك فادرجي » ص : 11
« م . المغرب » ع . رجب 1353هـ /أكتوبر 1934م .
(40) د . أحمد الطريسي : «الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب » ص : 170 ـ 172
المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ط : 1 ـ 1987
(41) نفسه ص : 172 ـ173
(42) محمد بن العباس القباج : الأدب العربي في المغرب الأقصى : 55/2 ط : 1 ـ 1347 ـ 1929 ـ نسخة بالأوفسيط : وزارة الثقافة / المغرب
(43) نفسه : (2 /68 - 69)
(44) «الرؤية والفن» ص : 175.
(45) ابن عباد «ليس هذا بعشك فادرجي» ص : 9
(46) محمد حصار : «تجديد التقليد» ص : 12
«م. المغرب» ع. صفر 1352هـ /يونيو 1933م.
(47) معجم العلوم الاجتماعية : ص : 89
إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1975
(48) شاب غفل من فاس : «هل ستفقد مصر زعامة الشرق العربي ؟»
الملحق الثقافي لجريدة المغرب، س 2، ع 14 /غشت 1938م.
(49) ابن عباد : «هل يسمع شعراؤنا ...»، ص : 13
(50) محمد بن العباس القباج : «المتنبي : مذهبه في الحياة ـ موقفه من القومية العربية» ص : 85 ـ 86.
«م. المغرب الجديد» ع 9 و 10 نو القعدة ـ نو الحجة 1354هـ / مارس فبراير 1936م
(51) د. نظمي عبد البديع محمد : أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، ص : 359 دار الفكر العربي ـ القاهرة : 1976.
(52) الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه : 1 / 8 مطبعة النجاح الجديدة البيضاء ط : 2 ـ 1982

(53) المقصود بالقومي يومئذ هو الوطني

(54) محمد حصار : تجديد التقليد ص : 13
«م. المغرب» ع صفر 1352هـ / يونيو 1933م.

(55) أبو بكر القادري : سعيد حجي : 2 / 73. مطبعة النجاح الجديدة ـ البيضاء 1399هـ / 1979م.

(56) انظر الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه : 183/1

(57) إنسان : «عالمية اللغة العربية» ص : 4
«م. المغرب الجديد» ع جمادى الأولى 1354هـ / غشت 1935.

* * * *

موسوعية الأستاذ محمد ابن تاويت من خلال انتاجه المنشور في مجلة (المناهل)

أحمد زيادي*

الحديث عن الأستاذ المرحوم محمد ابن تاويت وفاء بدين ينبغي أن يستخلص، دين ندين به جميعا لفقيه علامة مشارك، ترك آثارا لاينكرها إلا جاحد في نفوسنا ومواقفنا وثقافتنا. هذا الرجل الفذ الذي تعددت أجيال تلاميذه بتعدد مراحل تدرجه في مهنة التدريس، وبتعدد المؤسسات في المدن التي رحل إليها مقيما وزائرا، وبتعدد ثقافاته واختصاصاته، وبتعدد أساليب رسالته العلمية التي أداها بتفان وإخلاص طيلة مايقارب نصف قرن، عبر مختلف الوسائل التعليمية المتاحة ملقنا، ومحاضرا، وكاتبا وصحافيا ومذيعا، وبتعدد المنابر الإعلامية التي كانت تنشر إنتاجه الوفير والمتنوع.

هذا الرجل القوي الأثم الذي ظل عفيفا كفيفا نظيفا، قويا صامدا، كنا نغشى حياته وهو يعاني، فنتخوف من أن يلمس في نظراتنا أو أصواتنا أو حركاتنا أو سكناتناماينم عن عطف أو إشفاق أو أي إحساس من شأنه أن يجرح كرامته، ويخدش شعوره وهو اليقظ الفطن الأبي الذي يحس جليسه وكأنه يقرأ ما في نفسه.

فليت شعري، هل تراني أقوى على اقتحام عالمه الخاص متفحصا ومستطلعا ومثرثرا، وقد كنت من قبل أتهيب مداناة أعتاب خلوته الصوفية، وأتحاشى مد الطرف، أو إصاخة السمع إلى أسراره في علاقته بالقراءة والكتابة؟ وما عساني أفعل وفي ذمتي دين لاسبيل إلى رده إلا بشكر الرجل، وخير وسيلة لشكره هي قراءة إنتاجه ليستمر حاضرا فينا، مؤديا رسالته التربوية والتعليمية والعلمية، متحديا الزمان والمكان

(*) أستاذ جامعي، باحث في الأدب المغربي.

ومايتخللهما من عراقيل وصعوبات ومحن، كما كان يفعل - رحمه الله - طوال حياته، بصمود وثبات وعزم.

ولعل مايشفع لي في تطاولي على خلوته أنه كان يقول لي حينما يلامس كلامنا موضوع تكريمه، أنه يحب أن تكرم كتبه وإنتاجاته بالدراسة والاهتمام، أما الحديث عن شخصه فهو أعلم الناس بنفسه، ولاتزيده شيئا أو تنقصه شيئا شهادة تلامذته له بكذا وكذا من الصفات والنعوت، في زمن عمت فيه المجاملات، وصار فيه النفاق العملة المتداولة، والمداهنة السلعة الرائجة، سيما والكلمات الطيبة، والمشاعر النبيلة، والألقاب السامية هي كل ماكان يقوى على الجود به عليه تلاميذه وأصدقاؤه، لمحاولة تعويضه ماكان يقابل به من إجحاف وإغماط، إن لم نقل من إهمال وتهميش.

والموضوع الذي اخترته هو :«موسوعية الأستاذ محمد ابن تاويت من خلال إنتاجه المنشور في مجلة (المناهل)».

وقد نشر هذا الإنتاج الغزير عبر 28 عددا، وتجاوزت صفحاته الألف صفحة، وتوزعت مادته المحاور الآتية :

م1 - العرض والتقديم والتعليق والفهرسة :

تناولتها مقالاته ودراساته التالية :

- مع المبرد في كتابه «التعازي والمراثي» ع1
- نظرة على النشرة الأخيرة لكتاب «نفح الطيب» ع7
- المغرب والأندلس في كتاب «صبح الأعشى» ع8 و9 و10 و11.
- كتاب الإحاطة لابن الخطيب ع12 و13 و14 و16 و17 و18 و20 و21 و23 و25 و26

م2 - التاريخ :

وتناولته هذه المقالات والدراسات :

- فاس : جولة في أحداثها الكبرى ع5 و6.

- سبتة المسلمة ع22

- المغرب ودول الخليج عبر التاريخ ع 27

م3 - الدراسات الأدبية والنقدية :

تناولتها مقالتان، هما :

- شعر الحسن اليوسي ع15

- عياض النقاد البلاغي ع19

م 4 - الدراسات اللغوية والنحوية والصرفية وفقه اللغة :

تناولتها ثلاث مقالات، هي :

- التوهم في اللغة ع28

- النحو الأندلسي وابن هشام المصري ع31

- من المعربات في القرآن ع33

م5 - التعريب نظما : من :

- الشعر الفارسي : ترجمة رباعيات الخيام مع إثبات نصها الفارسي ع32

- من الأدب التركي نماذج من شعر عبد الحق حامد ع34

ونظراً لغزارة المادة، فقد أبعدت المحور الأخير الذي، بالرغم من عدم معرفتي بالفارسية والتركية، كنت أود أن أتعرض لما قيل في صحة نسبتها إلى صاحبها، وأن أعقد مقارنات بين ترجماتها العديدة وبين ترجمة الأستاذ للوقوف على جهده وطريقته فيها.

وبالنسبة لبقية المحاور اكتفيت بما يجلي موسوعية الأستاذ العلمية، وطريقته في المعالجة.

فمن مواد المحور الأول اخترت عرضه وتقديمه لكتاب (التعازي والمراثي) وهو يتميز بحرصه على التوثيق ومايقتضيه من ضبط الرواية، وإلمام بالأنساب والأخبار، ومعرفة بالرواة والتراجم. ولعل هذا راجع بالأساس إلى نوعية الأخطاء الغالبة على الكتاب.

ففي البداية سلك الأستاذ الكتاب في عقد تآليف المبرد فبين أنه تضخيم لما ورد في أواخر كتاب (الكامل)، ثم وضعه - من حيث موضوعه - في إطاره فأشار إلى ماضمنه المبرد نفسه كتابة (الكامل) من مراثي وتعازي، وإلى ماضمنه معاصروه بعض كتبهم ومجامعهم منهما أيضا، مثل الجاحظ في (البيان والتبيين)، وأبي تمام في (الحماسة).

ثم انصبت ملاحظات الأستاذ على جانب الضبط، فلاحظ أن ورود أسماء بعض الأعلام مجردة أحيانا، ربما لشهرتها آنذاك، ومكنية أحيانا، ومصحفة ومحرفة أحيانا أخرى، وكل ذلك يجعل القارئ البعيد عن مجال الرواية والرواة غير قادر على التعرف عليهم.

ونبه إلى أن بعض النصوص التي أوردها (المبرد) موضوعة، وقال إنه «لايد لغير المبرد في هذا»، وضرب مثالا على ذلك بنص الرسالة التي نسبها المبرد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وادعى أنه بعث بها إلى معاذ بن جبل، يعزيه في فقدان ابنه، فأكد الأستاذ أن هذا النوع من الرسائل لم يعرف عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه في أمر خاص لايأبه له المؤمنون، وأبرز مافي الرسالة من تناقض مع الشروط التي حددها المبرد للتعزية النموذجية كالإبلاغ في إيجاز، تنزه الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو أفصح العرب، أن يخل بها وأن يقع في الاطناب والتكرار...

وإذا كان الأستاذ قد تفطن إلى وضع هذه الرسالة، اعتمادا على حسه الديني والأدبي واللغوي والبلاغي، فإن كتاب (الأعلام) مثلا يؤكد قوة فطنته، وسلامة حسه، إذ ورد فيه أن معاذا رضي الله عنه (مات عقيما) 258/7.

وإلى جانب ذلك وضع الأستاذ يده على التلفيق الذي وقع فيه المبرد في بعض الشواهد الشعرية من حيث لايدري، وقارن بينه وبين الأصفهاني، من حيث صحة الرواية، وقدم صاحب الأغاني على المبرد في هذا الشأن بالرغم من أن هذا كان مصدرا لسابقه، وعلل حكمه بموضوعية وتجرد، فقال :«فليس بلازم أن يكون الرجل مصدرا في كل ماقاله ولو أخطأ أوسها.» :245.

وصحح بعض أخبار المبرد بمعارضتها لما ذكره ابن الأثير في كامله، وياقوت في معجمه، واقتضت منه الموضوعية لذلك أن يُحَمِّلَ الناسخ الاختلافات الواردة في نص الأشعار عما هي في غير الكتاب، وبرأ المبرد منها.

وهكذا يتضح من خلال عرض الأستاذ لكتاب المبرد المعتمد على التوثيق والتَّثَبث والتجريح .. وغير ذلك من أساليب تقويم الرواية وضبطها أنه كان رحمه الله يلبس لكل حال لبوسها، ولا يواتي ذلك إلا العالم الذي تسلح للكتابة بثقافة موسوعية لا تعرف الحدود بين فروع المعرفة البشرية.

ولا يفوتني في الأخير أن أشير إلى أن الأستاذ لم يذكر طبعة الكتاب الذي عرضه وقدمه، ولم يذكر إسم المحقق على غير عادته في عرضه وتقديمه لكتاب (نفح الطيب) وكتاب (الإحاطة) مثلا.

ومعلوم أن الأستاذ كان ضمن أعضاء اللجنة العلمية التي ناقشت رسالة حضرها محمد الديباجي في نفس الموضوع، لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف د/ صالح الأشتر، ونوقشت بكلية الآداب بالرباط، في نهاية الستينات أو أوائل السبعينات.

وفي تعليقات الأستاذ على تحقيق عبد الله عنان لكتاب الإحاطة التي استغرقت إحدى عشرة حلقة، وتطلبت سبعا وستين وأربع مئة صفحة، وعلى تحقيق د/ إحسان عباس لكتاب نفح الطيب التي تمت في أربع عشرة صفحة، لان المحقق الذي لا يجارى، والمصحح الذي لا يبارى، لا يفوته حدث تاريخي، أو إشارة حضارية لهما صلة بالموضوع، ولايغيب عنه أصل لجل الكلمات الغامضة التي لا يستقيم بها معنى، ولا يتزن بها وزن، بسبب ما لحقها من تحريف أو تصحيف حال دون اهتداء المحققين إلى وجه الصواب فيها. أو بسبب الضبط المختل أو المتعسف أو المحمول على غير وجهه الصحيح. وما كان الأستاذ ليأتي بما أتى به من تصويبات جيدة، وتصحيحات صائبة، وضبط محكم، لو لم يكن متمكنا مما كان يتطلبه موضوعا الكتابين من علم بالفقه والحديث والميقات وأحكام النجوم والطب والفلسفات القديمة الأصول وعلوم الحديث والأنساب والدراسات اللغوية من نحو وتصريف وبلاغة وعروض وقواف وقراءات واصطلاحاتها، وفقه اللغة المقارن، وإتقان لأكثر اللغات تداولا في العالم، ومعرفة بالتاريخ والتراجم والرواية والأدب وتاريخه.

ومن اطلع على عروضه وتقديماته وتعليقاته على العديد من الكتب الأدبية واللغوية في مجلة (دعوة الحق) و (الكتاب المغربي) و(المناهل) والرسائل والأطروحات الجامعية التي أشرف عليها أو شارك في مناقشتها، لوقف على مبلغ الخسارة التي مني بها البحث العلمي في المغرب، بل في العالم العربي والإسلامي بفقدان هذا العالم الموسوعي.

وترجع صلة الأستاذ بكتاب «صبح الأعشى» إلى أيام تلمذته بالثانوي، حين اقتنى مجلداته الأربعة عشرة. وفي سنة 1951 اطلع على كتاب بالاسبانية عنوانه (المغرب في أوائل القرن الخامس عشر، اعتمادا على أبي العباس أحمد القلقشندي) لمؤلفه لويس سيكودي لوثين، لكن الأستاذ لم يستوعب الكتاب إلا مؤخرا، فقد كان على ضخامته خاليا من الفهارس مما يجعل البحث فيه شاقا.

وبعد أن تمكن من قراء ته واستخلاص ما يتصل منه بالمغرب والأندلس، فكر في إقامة دراسة على ما تجمع لديه من مواد، لكنه عدل عن الفكرة، واكتفى ــ من حيث المنهج ــ في تقديمه للكتاب بالسير مع صفحاته سيرا رتيبا، يقول محددا طبيعته: «فعملي هذا أشبه بفهرس يفتقر إليه وإلى غيره هذا الكتاب الحافل.» : 257

ومن حيث الموضوع يقول :«واكتفيت بتقديم ماورد في الكتاب من ذلك، مادة تكاد تكون خامة، يستفيد منها من يريد أن يقدم على هذه الدراسة الخاصة.» 256

وهو بعمله هذا يعطي من نفسه مثالا حيا للأخلاق العالية التي ينبغي أن يتجلى بها الباحث في مجال البحث العلمي، فالبحث عمل جماعي وجهود متواصلة ومتكاملة، وفي الحالة التي يتعذر فيها على باحث إنجاز مشروع من مشاريعه فعليه أن يضع ماتجمع لديه من مواد ومعلومات رهن إشارة غيره من الباحثين توفيرا للجهد، وربما للوقت، واستمرارا للبحث.

وفي المحور التاريخي سأكتفي بدراسة مقالة «فاس:جولة في أحداثها الكبرى» التي نشرت في حلقتين قسمتا تقسيما اعتباطيا لم يراع الموضوع أو الشكل، بقدر ما راعى حجم الصفحات المخصصة في المجلة للمقالة، بحيث لم يكن الكلام في الحلقة الأولى قد اكتمل عن الحدث التاسع المتعلق بتصدع الدولة السعدية، كما أن الحلقة الثانية لم تبتدئ بالحدث العاشر بل بإتمام بقية الحدث السابع.

والحدث في هاتين المقالتين ليس له مفهوم محدد، إنه في الحقيقة مجموعة أحداث جرت في مدينة فاس، أو انطلقت منها إلى غيرها من المدن والمناطق المغربية، أو جرت في مدن اخرى وترددت أصداؤه أو آثاره في فاس. وذلك في مرحلة من المراحل السياسية الحاسمة قد تطول وقد تقصر.

والحدث عند الأستاذ قد يشمل عصر دولةمن الدول التي تعاقبت على حكم المغرب مثل المرابطين والموحدين، وقد يقتصر على مرحلة من مراحل دولة ما قبل الحدث

السادس الذي يتعرض لظهوربني مرين. وقد يعايش الحدث دولتين مثل الحدث السابع الذي يؤرخ لنهاية دولة بني مرين وبداية دولة الوطاسيين. وقد تتعدد الأحداث في عهد الدولة الواحدة - مثل الدولة العلوية - إلى أربعة هي : الحدث العاشر الممتد من ظهور العلويين إلى عهد المولى عبد الله، والحدث الحادي عشر وهو نقل العاصمة من مراكش إلى فاس، والحدث الثاني عشر من عهد المولى الحسن الأول إلى إعلان الحماية، والحدث الثالث عشر كفاح فاس وباقي المدن المغربية من أجل الحرية والاستقلال.

وأحداث فاس الكبرى لا تختص بفاس أيام اتخادها عاصمة للملك بل حتى في العهود التي نقلت فيها العاصمة إلى مراكش مثل : العهد المرابطي والموحدي والسعدي وعهد الحماية.

ونَفَسُ الأستاذ في ذكر الأحداث يطول حتى يصل عشر صفحات، ويقصر حتى لايصل الصفحة والربع. ولايتعلق الأمر بوفرة الأحداث وأهميتها، وإلا فإن فترة الحماية لم تحظ من الأستاذ إلا بصفحة ونصف الصفحة، بالرغم من أنهاشهدت أحداثا خطيرة ومتسارعة، كما لها تأثير كبير في تاريخ المغرب الحديث، وبالرغم من أنه هو نفسه رحمه الله كان شاهدا على أحداث فاس أيام طلب العلم بالقرويين، وبالرغم من مشاركته في بعضها، ومعرفته الدقيقة بتفاصيلها، وبحقيقة زعمائها، خاصة خلال الثلاثينات، وقد أمدني جزاه الله خيراعند جمعي للمادة المتعلقة بتراجم العديد من الشخصيات الوطنية بمعلومات نادرة وقيمة.

كما لايتعلق الأمر بطول المدة المؤرخ لها، ولا بقصرها، فالأحداث التى عرفتها فاس أيام دولة الموحدين مثلا لم تتطلب منه إلا حدثا لم يتجاوز صفحة وبضع أسطر، في حين أن الأحداث التي عرفتها فاس أيام دولة الموحدين مثلا تطلب إحدى عشرة صفحة موزعة بين حلقتين مع العلم أن فاسا لم تكن عاصمة في عهد الدولتين معا.

فالأمر إذن إنما يتعلق على العموم بالأحداث التي كان لإشعاع فاس الحضاري والسياسي والاجتماعي أثر كبير فيها إثارة أو توجيها أو معاناة، سواء وهي عاصمة أو وهي مدينة من المدن المغربية المهمة.

إن (فاس : جولة في أحداثها الكبرى) مشروع لكتابة تاريخ فاس السياسي منذ تأسيسها إلى فجر الاستقلال، وهذا المشروع لم يتقيد فيه الأستاذ بوجهات نظر أصحاب المصادر التاريخية التي أفاد منها، بقدر ماهتم بسرد ماتمثل في نفسه وذهنه من الأحداث التاريخية التي كان لها تأثير في الأنظمة السياسية، وفي تعاقب الدول الحاكمة بإيجاز غير مخل، ولذلك لم يكلف نفسه - رحمه الله - عناء الإحالة على تلك المصادر، اللهم ماكان من الإشارة العابرة إلى عنواني كتابين هما : روض القرطاس، لابن أبي زرع، والدرر الفاخرة بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة، لعبد الرحمان ابن زيدان، وذكر المستشرق ليفي بروفنصال عرضا، وإيراد شهادتين شفويتين الأولى تلقاها من مؤرخ إنجليزي عن مطابقة دور الإسبان في حماية المسيحية لدور الأتراك في حماية الإسلام 196/5. والثانية تتعلق بخبر بوحمارة تلقاها من شيخه الحسن الرهوني 316/6.

وإنني لا أجد في نفسي القدرة على تقويم المعلومات الوفيرة التي أوردها الأستاذ في هذا الموضوع الذي استغرق حوالي خمسين صفحة، والذي تناول جزءا كبيرا من تاريخ المغرب القديم والحديث، غير أن مالايدرك كله لايترك جزؤه، لذلك لا أخفي استغرابي لقول أستاذي «وقد وجدت (يعني فرنسا) الفرصة سانحة في حادث الدار البيضاء، فاحتلت وجدة...» (317/6) فمن المعلوم أن احتلال فرنسا لوجدة في 29 مارس 1907 كان بسبب مقتل الطبيب الفرنسي الدكتور موشان في 19 من نفس الشهر، بينما حادث الدار البيضاء لم يقع إلا في نهاية يوليوز من نفس السنة أي بعد أربعة أشهر من احتلال وجدة.

وفي محور الدراسات النقدية والأدبية نجتزئ بدراسته شعر الحسن اليوسي، فمنذ البداية يقرر الأستاذ غلبة النظم على شعر اليوسي، ويرجع شهرة بعض قصائده إلى طولها الكمي لا إلى جودتها النوعية، ويؤكد أن شعره - على العموم - لم تشنه شائنة الصنعة والتصنع، غير أنه لا يخلو منهما أحيانا، وخاصة مايتصل بالألفاظ في جناساتها ولزوم مايلزم منها وفي الإلغاز.

أما بالنسبة للموضوعات التي تناولها شعره، فيجعل على رأسها الإخوانيات مدحا ورثاء وتهنئة ونصيحة وعتابا وهجاء، ويليها التوسل بالأولياء، ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والحنين إلى الديار المقدسة، ومناجاة الذات القدسية ثم الحكم والعزوف عن المقامات التي تذل فيها رقاب الأحرار، ومجابهة الخصوم والغزل والنسيب بصفة عرضية أو قصائد مستقلة.

بعد ذلك اختار الأستاذ نماذج من شعر اليوسي تتوفر على حقائق أو خصائص يتميز بها، وهي :

1 ـ الغينية لإثبات قدرته على الارتجال

2 ـ الدالية لإثبات طول نفسه، فالقصيدة تقع في نحو خمسين وخمس مئة بيت، ولإثبات قدرته على الإجادة في تناول جل الأغراض الشعرية التقليدية المعروفة.

3 ـ الرائية في الرثاء والحكمة لملامسة جوانب من ثقافة اليوسي التاريخية والأدبية والصوفية، وتجاربه في الحياة، ولتجلية قدرته على الصنعة البلاغية.

4 ـ رائيته في النصح وإباء الضيم والتحلي. بمكارم الأخلاق، وهي تبين ماتركه عصره فيه من أعمق الأثر وأوجع الجراح.

5 ـ نونية جوابية لإثبات قدرته على الاتيان بشعر ذي أسلوب رقيق الحاشية ـ حسب تعبير الأستاذ ـ والقصيدة بالإضافة إلى ذلك مليئة بالنصح، متخذة من تجارب حياته أمثلة ناطقة بالصبر والاحتمال والتجاوز عن هفوات الناس.

6 ـ همزية للتدليل على جمال شعره من حيث حسن رصف الأبيات وتنسيق صورها، وجودة مافيها من زخارف بديعية.

7 ـ قصائده في وصف بعض المدن المغربية، وخاصة شفشاون وتطوان وسلا والقصر الكبير، فهذه القصائد، بالإضافة إلى جودتها الفنية تعتبر من شعر الرحلات ووصف المدن والبقاع، كما تعتبر من الشعر الوطني الداعي إلى الإصلاح والجهاد.

8 ـ رائيته في الرد على شاعر كفر البرابر، وقد دافع الأستاذ عنه في موقفه، هذا، واعتبره موقفا وطنيا طبعيا وأنحى باللائم على الشاعر المعتدي.

ومن الخصائص العامة التي أثبتها لشعر اليوسي : الجدية : ويعني بها تناوله لموضوعات تليق بمكانته العلمية والاجتماعية، وقدرته على الوصف : 255.

هذا عن الأهداف المتوخاة من الاختيارات الشعرية الواردة في الدراسة أما عن آراء الأستاذ وملاحظاته المبثوثة هنا وهناك تعليقا على بعض الأبيات أو الظواهر الأدبية أو المواقف الشخصية فيمكنه وصفها بأنها :

1 ـ أحكام انطباعية عامة لاتسبرغور التجربة الشعرية، ولاتحلل عناصر صورها، ولاتغنيها بالمقارنات، وإنما تقف عند إهابها الخارجي معجبة ببعض مظاهر جماليتها، أو مستاءة من بعض نواحي ضعفها اللغوي أو البلاغي أو العروضي، أو خروجها على المألوف... إلخ مثل قوله : «قد تسلط عليها التصنع والتكلف في قافيتها الغريبة بين القوافي الفاركة لحرف الغين» وقوله : «الأبيات الجميلة على بساطتها، وخفة وقعها فكأنها صدرت عنه عفو الخاطر» : 251

2 ـ الأخذ بالمعيار الأخلاقي كالجدية مثلا، وهذا المعيار غالب حتى على المختارات الشعرية التي أقام عليها الأستاذ دراسته فهي تدور حول النصائح والحكم والتأمل والنفس الصوفي والإخوانيات والشعر اللصيق بحياته ومواقفه وعصره وبيئته.

3 ـ الأخذ بالمعيار الكمي : يقول الأستاذ :«وأما الرائية الأخرى فصح أن تعد ضمن تلك العيون، لطولها، فهي تناهز المائة بيت في إباء» وقال في مكان آخر :«وقد جعلنا القصيدة ملحقة بتلك العيون، لطولها، كما قلنا، وإلا فإنها في مستواها الفني لاتصل إلى تلك غالبا.» : 246

4 ـ شرح لبعض ماتضمنته الأبيات من إشارات تاريخية وأدبية وخرافية وتراجم الرجال...إلخ.

5 ـ ربط الشعر بصاحبه، خاصة بتجربته الصوفية : (242) وكذا بعصره إذ يقول عن رائيته في النصائح والدعوة إلى التحلي بمكارم الأخلاق :«فهذه نصيحة تلتها صيحة كان مبعثها العصر الذي عاشه أبو علي»(246).

وعلق على النونية بقوله :«أما التشبيهات بالخمور واحتسائها، فقد أكثر منها اليوسي في جل قصائده، ويبدو أن العصر كان متسامحا في هذا حتى رجال العلم والفقهاء من شاكلته، ثم اختفى ذلك فيما بعد.»248

وعموما، يمكن القول بأن الأستاذ كان في دراسته لشعر اليوسي محققا أكثر منه ناقداً، وعالما بالشعر وعلومه أكثر منه متذوقا لفنونه.

ولما كان قد انطلق من البداية، وهو مقتنع بغلبة النظم على شعر اليوسي، فقد اهتم بالمضامين أكثر من اهتمامه بشعرية الشاعر، يتأكد هذا بالعودة إلى المعايير التي اعتمدها في دراسته، وإلى نوعية الخصائص التي استخلصها من الأبيات والقصائد المستشهد بها.

إن الكتابة الموسوعية غالبا ماتواجه بانتقادات تتهمها بمآخذ منها افتقارها إلى المنهج العلمي الدقيق، وعموميتها واعتمادها على النقل والاستظهار أكثر من الاستنتاج وإبداء الرأي، وعنايتها بالمادة أكثر من عنايتها بالطريقة وأغلب هذه المآخذ صحيحة إلى حد ما، بوجه من الوجوه، ولكن الكتابات المتخصصة لاتخلو هي أيضا من بعض هذه المآخذ، ومن مآخذ أخرى لاتقل خطورة عن سابقتها، كضحالة مادتها، وإسرافها في العناية بالشكل على حساب المضمون، ونخبويتها، وضيق أفقها...إلخ

والحق أننا في هذه المرحلة من تاريخنا الثقافي في حاجة إلى الكتابتين معاً، فلكل منهما دورها المتميز في بناء صرح ثقافتنا، ولكل منهما ميدانه ورسالته وأهدافه ورجاله والصراع الدائر بينهما بقوة أحيانا وبلين أحيانا أخرى ضروري أيضا لأنه حافز لتطورهما واستمرارهما.

غير أنه إذا كانت الكتابة المعاصرة قد عرفت تسربات العديد من الادعياء إلى صفوفها لسهولة ذلك وخاصة في المنابر الصحافية، فإن الكتابة التقليدية ظلت حصنا لايلجه إلا ذووا الثقافة الموسوعية حقا.

ومما يؤسف له أننا في نهاية هذا القرن نكاد نودع آخر فرسانها. وإن فقدان الأستاذ محمد ابن تاويت فقدان لمدرسة أصيلة استطاعت أن تجمع بين الثقافات الغربية والشرقية، وأن تستوعب فنون الآداب العربية والإسلامية في المشرق والمغرب ولغاتهما ولهجاتهما وتاريخهما وحضارتهما.

وتلك لعمري فلتة من فلتات الزمان التي قلما يجود بمثلها، وفقدانها خسارة علمية لاتعوض.

* * * *

بعد ثلاثين سنة : «أيام مغربية»، رواية المذكرات

عبد القادر الشاوي*

تصل قمر كيلاني إلى المغرب في بداية الستينات، بعد أن تلقت مكالمة هاتفية من السفارة المغربية بدمشق تخبرها أن طلب انتقالها حظي بالقبول من طرف وزارة التربية الوطنية. ويكون هذا الوصول، المادي والرمزي، بمثابة انتقال، ذي أبعاد دلالية، من محيط إلى آخر، بينهما اختلافات واضحة على مستوى التصور والسلوك والسيرورة التاريخية.

ويمكن أن نضع هذا الانتقال، بحثا عن (الحلم الإفريقي)، في مناخه العام من الناحية الفكرية بالإشارة إلى الأجواء التي طبعت، في تلك المرحلة، الشعور السائد بين النخب العربية فيما يرجع لآفاق النضال العربي المشترك العامل في سبيل تركيز مقومات الاستقلال الذاتي والبناء الوطني وما شاكل ذلك من أسباب النمو التي كانت في المركز من نشاط كثير من الأطر الحزبية وغير الحزبية على الصعيد العربي. بينما ترافق ذلك أيضا مع انتشار منظومات عقدية وفكرية (الشيوعية والبعثية والناصرية وسواها) ولدت مايشبه النهوض الفكري من حيث الدعوة إلى التقدم والتحرر والازدهار.

ومع أن المغرب اعتبر باستمرار في منأى عن هذه الأجواء، بحكم ابتعاده النسبي عن مدارات التأثير المشرقي المباشر، إلا أن واقعه الخاص، منذ أن ظهرت الحركة الوطنية كتصور لمعاكسة مشروع الحماية في السيطرة والاستغلال، لم يكن يختلف، من حيث الثوابت والمرتكزات، عن المسار العام لمجريات النضال الوطني في

---

* كاتب وناقد

المشرق العربي. وقد لمسنا، بعد الاستقلال، طبيعة المناخ الذي أفرزته تحولاته البنيوية من حيث القوة والتناقض، بحيث شاعت مفاهيم البناء الذاتي وترسيخ الاستقلال الوطني والقضاء على التبعية، فضلا عن سريان نقاش عام تشرب مقولات وأفكارا لم تكن بعيدة عن المنظومات العقدية التي سادت في المشرق، وهي التي كانت وراء ظهور بعض الأطر الحزبية العاملة في الميدان السياسي والثقافي على السواء.

مداخل للقراءة :

ومن هذه الزاوية يمكن أن يقرأ هذا العمل، بحسب بيانه، على أنه :

1 ـ رواية تتصف بقدر من التخييل وتقوم على معمار فني تتراتب وتتراكب فيه الفصول المؤسسة على مشاهد وتصورات، بينما يمكن العثور على شخصيات (جميلة، العربي، باسل، حزم، مصطفى ...) تتقاسم بعض الأدوار المرسومة ضمن فضاءات وسياقات متغايرة (الرباط، الدار البيضاء، أكادير ...) وتجري بينها حوارات تحيل على سجلات متنوعة (الذات، اليومي المعيش، الوطنية والنضال، الزلزال ...). مثلما يمكن الحديث عن سارد مركزي [سمر] ينسرد الأثر المحكي من خلال لغاته الواصفة، وهو في نفس الوقت شخصية تتصف بالكثافة، لأنه محور أهم الأحداث المشكلة في هذا العمل، وتتقاطع أوضاعه وحالاته وخطاباته مع باقي الشخصيات الأخرى منذ لحظة الوصول (إلى الرباط) إلى غاية العودة (إلى دمشق). كما أن هناك زمنا يمكن قراءته على أنه زمن الأحداث (القصة) نفسها من حيث الامتداد (ثلاث أو أربع سنوات)، كما يمكن قراءته كزمن واقعي (فيزيائي) من خلال الإحالات الكثيرة التي تشخصه أو ترمز إليه. يكفي أن نذكر هنا أن الإحالة، مثلا، على زلزال أكادير، الذي وقع في بداية الستينات وحصد أرواحا بشرية كثيرة مثلما دمر ما لا يحصى من المباني والآثار، فيه ما يحقب الحدث (الأحداث) ويشخص بعده الرمزي، بل ويمنحه قدرا من المشابهة الدالة على البعد التاريخي المحايث له.

بيد أن الذي يقلل من أهمية قراءة هذا العمل (أيام مغربية) كرواية هو الشعور الذي يلازم القارئ بأنه لا يتواصل تلقائيا مع أدبيته المنجزة. فهو خلو من كل تجنيس يؤطره، ثم إن عنوانه (أيام مغربية) يحيل، ولو ضمنيا، على شيء من المذكرات أو من الذكريات الملتقطة من خلال اللغة الواصفة. أضف إلى هذا أننا نملك من الأدلة ما يكفي

للتصريح بأن الكاتبة عاشت في المغرب فترة معينة من الزمن، وأنها مارست التعليم فيه ضمن بعثة عربية استقدمها المغرب من المشرق العربي في بداية عهده بالاستقلال. أما القرينة النصية التي قد تكشف عن ذلك فهي أن الإهداء الذي سطرته المؤلفة باسمها الشخصي (قمر) ورد فيه بالحرف : «إلى الذين أمطرتني عيونهم حنانا وأنا على أرض الغربة، إلى أصدقائي في المغرب ... وهم قلة ... إلخ). فورود الغربة في هذا الإهداء، بالمعاني الرمزية التي له، ومنها الهجرة من مكان أليف إلى آخر يتصف بالوحشة، فضلا عن التصريح باسم البلد (المغرب) فيه ما يكفي دلالة على أن الرواية المفترضة تتحول هنا إلى سجل من الأحداث والذكريات والاستيهامات المسرودة بضمير المتكلم دون اهتمام واضح بصهرها في قالب تقتضيه أدبية الجنس من حيث هو رواية.

2 ـ كما يمكن قراءة هذا العمل بوصفة سيرة ذاتية ذات أوجه مقنعة، تقوم على التصريح بالمعيش طورا، كما تحيل على أحداث ووقائع لصيقة بالوجود الفردي في تطورها التاريخي. ويمكن لهذه القراءة أن تأخذ بعين الإعتبار أن المفهوم من السيرة الذاتية هنا، فترة معينة من الوجود الشخصي تبدأ بواقعة يمكن إدراك مبتداها في الزمن، كما يمكن تتبع مجرياتها من خلال الأطوار التي طوتها في سريانها التدريجي، بصرف النظر عن سهولتها أو تعقدها، مثلما يمكن التأشير لمنتهاها في الزمن والمكان. ومن هذا المنظور فإن (أيام مغربية) حكاية تؤرخ لتجربة المؤلفة في فترة وجودها بالمغرب منذ لحظة الوصول إليه في بداية الستينات إلى تاريخ الكتابة (1965). ونعني بتاريخ الكتابة هنا عودة المؤلفة إلى سوريا (دمشق) واحتشاد البواعث العاطفية والنفسية والشعورية الموجبة للكتابة، والإقرار بأهمية هذه الكتابة للتعبير عن أثر الذكريات وفعلها في الوجدان الشخصي.

غير أننا يجب أن نفترض في هذه القراءة وجود نوع من الخلل على مستوى الميثاق الذي تعقده المؤلفة مع القارئ. ومظهر هذا الخلل كامن في أن الذكريات والوقائع المروية، مسرودة من خلال شخصية /قناع (سمر). فغياب شيء من التطابق (بين المؤلفة والشخصية) يخلق حالة من التباعد ولو كان وهميا. (لاحظ : قمر ـ سمر). ومع ذلك فإنه من الممكن الدفاع عن هذه القراءة بذكر ما هو متحصل من أحداثها وتشابه هذا المتحصل مع معرفتنا الواقعية به. إن المؤلفة لا تتردد في ذكر الكثير من

الأمكنة والعادات والتقاليد، فضلا عن وصفها للكثير من الفضاءات لا يمكن محوها بسهولة من ذهن قارئ يدرك أن لها وجودا واقعيا في المحيط العام الذي هو فيه أو يقرأ ويسمع عنه. أما إذا اقتصرنا على ما ورد في القسم الأخير من الكتاب، وهو يقدم وصفا مطولا لأحداث الزلزال الذي عرفته مدينة أكادير سنة 1961، فإن فيه تاريخا من الجراحات الأليمة مازالت حية في ذاكرة الكثيرين ممن نجوا أو أضاعوا أصفياء وخلانا أو كانوا شهودا.

3 ـ يمكن النظر إلى هذا العمل الآن من خلال الصيغة المقدم بها، والمتعلق أساسا بشكله العام، من حيث إن الشكل العام هذا يساهم أيضا في تكوين المعنى وإكسابه صورة مفترضة على مستوى التلقي. وهنا يطالعنا الغلاف، الذي قد يكون (الفنان/الرسام) استوحاه من مقول الحكي في العمل، أو مما قد يكون تصوره أو تفاهم بشأنه، من حيث الإبلاغ، مع المؤلفة، وهو يشكل أربعة وجوه/قامات للنساء تدثرن بالأزياء المغربية التقليدية، تمثل بعض المناطق الجبلية المعروفة بها، أو كانت معروفة بها في ذلك الوقت (الريف والأطلس وسوس). وهذا عنصر مهم في قراءة النص، لأن القارىء يجد نفسه في بعض الفقرات والمواقف، وكأنه يستعرض، خضوعا لتمثل إتنوغرافي، مجموعة من العادات والتقاليد والصور الحبرية (بلغت في المتن 13 صورة) أسندت بها المؤلفة تصورها للفضاءات التي اقتحمتها، ويمكن اعتبارها حصيلة معرفية وحسية أيضا للمعايشة التي خبرتها في تلك الفضاءات. وقد تكلمنا عن العنوان من قبل ووجدنا فيه تصريحا مباشرا بطبيعة العمل (أيام مغربية)، وعلى ظهر الغلاف، الذي قد يكون من وضع الناشر على الأرجح، ما يذهب بهذا التصريح إلى أقصى حدود الإبانة، بحيث جاء فيه : «وأما الطابع الآخر، فهو فني ذاتي من ثمراته اليانعة هذا الكتاب الذي هو حصيلة ذكريات المؤلفة أثناء إقامتها في المغرب مدرسة في بعض معاهده...». والحقيقة أننا لو سلمنا بفحوى مقول هذا النص الذي يمكن اعتباره نصا موازيا (في مقام العتبة)، لأمكن التأكيد مجددا بأن القراءة العامة تركز على نحو ما تصورا مبدئيا يفيد بأن العمل له طبيعة خاصة هي أقرب ما تكون إلى المذكرات أو أبعد ماتكون عن الرواية.

أما النظام الداخلي للعمل فهو يتألف من أربع عشرة لوحة هي : (السفر، الوصول، شاهد زواج، المباراة، ارستقراطية، غيوم، محنة، مذكرات ناقصة، نداء المجهول، ماض تعيس، مهرجان خيري، السجن، الكارثة، الخاتمة). ويبدو هذا الترتيب، فضلا عن العنونة، حاملا لمشروع خطي يتنامى بتنامي الأحداث والمشاهدات والمعايشة كذلك. وأقوى تعبير عن مبتدأ هذا التنامي عنوان (السفر) الذي به تستهل المؤلفة اللوحة الأولى من الكتاب، و(الخاتمة) التي بها تنصرف. محددان إثنان يرسمان الخط الذي تماوجت فيه الأحداث بين البداية والنهاية، أو بين الإنفتاح والإنغلاق، أو بين الإنطلاق والإنقباض. ومن الظاهر أن الكتابة، في مجال هذا التصور الذي هو بحكم تكوينه زمني لا يحيد عن السيرورة المقررة، تبدو وصفية لا تحفل بالاستغوار في التلافيف الممكنة، متعجلة تلتقط الكلي في مظاهره العامة، وتميل، على نحو جلي، إلى الإطلاق والجاهز والمنظور والمتداول جميعا. وبالطبع فإن كل حديث عما يخالف ذلك يفرض أن تنقلب الرؤية وأن يتحول الزمن عن خطيته وأن يثبت السرد خصيصة ملازمة لاستبطان الأشياء والموجودات.

إن أطول لوحة في الكتاب تستغرق 43 صفحة، وهي بعنوان الكارثة (من ص 127 إلى ص 169)، وأقصرها (الخاتمة) التي لا تتجاوز ثلاث صفحات. ويمكن اعتبار لوحة (الكارثة) أعنف لحظة معاناة في الكتاب، لأنها حوت بيانا مكثفا ومندفعا، وفيه دفقات من الإحساس الإنساني برهبة الأقدار التي تداهم الناس، فتأتي على ما هم فيه عائشون بعنف لا يحد في مدى تدميره وجبروته. والكارثة في هذه اللوحة ليست إلا زلزال أكادير الذي محا جزءا من المكان بجميع من كان يدب فوقه. كما تتعادل الكارثة هنا مع الإبتلاع الذي جرفته الأرض إلى قاعها الرهيب، فلم يُبْقِ للناجين إلا الألم والذكريات. ويمكن أن نقول هنا عرضا إن الإبداع المغربي لم يخلف لنا عن تلك الكارثة إلا إيحاءات قليلة، نجد بعضها في الشعر، لا ترقى إلى المستوى الذي به تفاعلت قمر كيلاني مع أقوى هزة عرفها المغرب في تاريخه الحديث.

ثم نأتي إلى الفراغ من الكتابة والتوقيع الذي به وضعت المؤلفة نهاية مرسومة لعملها، بحيث يمكن الوقوف هنا على إشارات دالة ومعان يمكن إخضاعها للتأويل باعتبار غاياتها المفترضة لا بموجب ما هي عليه من حصر. فالتوقيع ب (المغرب، الدار

البيضاء 1965) هو آخر الأدلة الكتابية الذي انتهت به حكاية (حكايات) العمل، وليس بعده إلاّ المرفقات التي يلحقها الناشرون بالكتب كالإصدارت السابقة أو اللاحقة والفهرس ... إلخ. والتوقيع إياه يحيل على المكان من خلال رتبتين : البلد الذي هو الأصل (المغرب) والموطن الذي هو الفرع (الدار البيضاء). التوقيع هنا كجميع التوقيعات، ينشأ عن المقصدية المراد إبلاغها للإعتبار بالأدلة المتضمنة أو الصريحة. فلو أن العمل وقع الفراغ منه في مكان آخر لكان في إثباته إسميا ما يرمز إلى التداعيات الثقافية والجغرافية وسواها التي يمكن أن تصدر عنه. وفي (أيام مغربية) يمكن النظر إلى التوقيع الذي ذُيِّل به العمل كقفل ليس له بعده أن ينفتح في أي اتجاه، ولو أن الاتجاه الممكن هنا أيضا هو تأويل المعنى والسير معه في دروب الإشارات والتخمين بحسب القناعات التي تتهيأ عند التلقي، ويمكن أن يُرى التوقيع أيضا كنهاية للإقامة التي تحدد بها وجود المؤلفة في المغرب، تقول المؤلفة قبل هذا التوقيع مباشرة :«في المرفإ وحيدة خدي يلتصق في التراب ... أودع الأرض التي أحببت، أسمع همهمة الناس المخبوئين ... إلخ». وهذه الخاتمة هي لحظة الوداع الأخير، هذا ليس، في نهاية الأمر، سوى عودة إلى سوريا (دمشق)، ومن هذه الزاوية فإن مدة الإقامة تبدأ منطقيا وحدثيا بلحظة الوصول إلى المغرب بالطائرة إلى لحظة المغادرة بالباخرة، هي مدة زمنية بالطبع، لكنها مجموعة من الأحداث المتراكبة، تلك التي قد تكون عيشت، ولو في مداها التخييلي، بجميع متغيراتها الممكنة من حيث التطورات والتقلبات.

ولو أمعنا التفكير في العودة لوجدنا فيها ثلاثة مستويات: واقعية، لأن المؤلفة غادرت المغرب عام 1965 أيضا، وزمنية، لأنها تخلصت من الحكاية (العمل الأدبي) واضعة بذلك حدا لذكرياتها في البلد الذي أقامت فيه، ونصية، لأنها أشرت بالتوقيع للإنتهاء من السرد والصياغة (الكتابة).

دوائر المعنى :

بمجرد ما أن انساب «صوت قوي على الخط الآخر» يقول : «سيدتي ... لقد حجزنا لك بطاقة السفر في الطائرة خلال الشهر القادم» حتى انتفضت (سمر) جاهرة بالقول : «وأخيرا أصبح الحلم الإفريقي حقيقة نابضة». وبهذا المعنى البدئي فإننا ندرك توا أن شيئا من التحول الغامض طرأ على الحياة الشخصية بفعل حافز خارجي

مصدره، في النص، الهاتف الذي صدر عن السفارة المغربية بسوريا. ولا يكون هذا الحافز إلا مؤشرا على انطلاق الحكي، وذلك بالتعرف أولا على نمط الشخصية (سمر) التي تعيش حياة ملؤها الرتابة في دمشق (أيامي تمر دون أن ينفجر فيها شيء. وددت أن أحفر ثغرة صغيرة في جدار السجن الذي يحيط بي لأنطلق إلى عالم آخر)، وعاشت ماضيا تميز بالعنف والعواطف والإضطرابات، يبدو لها (صفحة كئيبة مملة). وعلى هذا فعنوان اللوحة هنا (السفر) يبدو كما لو أنه صيغ، على وجه الحصر، للقطع الرمزي والمادي مع عالم التجربة الماضية بكل ما حوته من أوضاع، مثلما يبدو مؤشرا لاستقبال عالم تجربة قادمة تتهيأ في الحلم على شيء كبير من الإختلاف.

وعلى هذا يمكن العثور على مقابلة تتحقق في دائرة المعنى بين الماضي والمستقبل أو بين الكبت والحرية المتخيلة أو بين القديم والجديد المتصور. تقول (سمر): «إحساسي أنني فجرت في حياتي شيئا جديدا، وقضيت على التفاهة والسخف والرتابة...» (ص10). وكلما تقدمنا في القراءة إلا ووجدنا هذه المقابلة تضيق بفعل الاختبار والتجربة، فتصبح المعايشة، بذلك، تجربة أخرى لاحقة ستنقضي بدورها في الزمن وسيأتي مستقبل سينفتح على زمن مغاير قيد الإنجاز. إن المقابلة قائمة على حالة من الإنتقال المكاني (من سوريا إلى المغرب)، ولكنها ستستمر بشكل آخر، لايأتي في آخر النص إلا تلميحا، بالانتقال مجددا من (المغرب) إلى (سوريا). تقول (سمر): «كنت أحسه جزءا من العالم الزائغ الذي يغيب عني ... وكنت أحسني أنني لم أنفصل أبدا عن الأمس ... لن أنفصل ... وأمضي ...». وبهذا يبدو الغياب في هذا المقطع صفة للمستقبل المحلوم به لحظة القطع مع الماضي في المقابلة السالفة.

هناك لحظة حاسمة تعقب الانتقال يمكن تسميتها بالوصول إلى مكان هو (الرباط) «الرباط .. سماء لها عمق افتراقي عمن أحب. وقمر أبيض باهت .. وهدير المحيط يخترق العتمة .. وشوارع قاتمة تحتضن حنيني»، وهي بذلك لحظة اصطدام بالعناصر الأولية المشكلة للفضاء الجديد مجال الاستقرار والعمل. ندرك هنا أن (سمر) لها صديقة مغربية «أرستوقراطية» تدعى (جميلة) (القاطنة بالدار البيضاء)، وهي التي ستصبح، على امتداد مساحة الحكي، الباعث على الإندماج في الوسط الجديد والنسج المتتالي للعلاقات المتواصلة مع شخوصه (مصطفى، حزم، باسل ...)، فضلا عن الأحداث المباشرة التي هي المادة اللاحمة للنص.

وبهذا يصبح العمل مفتوحا على احتمالات محددة تقريبا، بل وتكاد أن تكون مرسومة سلفا، فهي تتفرع وتلتقي، ولكنها لاتتناسل، أو إنها لاتخلق مبررات جديدة لتوالد المعنى خارج الإطار المنظم للسرد. هكذا تتعرف (سمر) على (العربي) و (مصطفى) و (باسل) وآخرين دفعة واحدة، مع وجود الحوافز الضامنة لهذا التعرف (حفلة، لقاءات ..)، وكأنها تستعجل الأحداث لبلوغ المرامي المتوخاة، من تشبيك جميع العناصر المتوفرة قصد صوغ خطابات تغرف باستمرار من النضال والوطنية والتحرر الذاتي والفكري. وفي مقابل ذلك تبدو تناقضات المجتمع بمثابة خلفية لإبراز الاختلالات الممكنة، سواء على مستوى الخطاب أو العلاقات العامة.

إن (سمر)، التي تقوم بفعل الاكتشاف كما لو أنه فعل وجود وكينونة، تجعل من المعرفة دليلا يوجهها، وتعمل باستمرار على أن يكون محصولها من ذلك ضامنا لشيء من الإنسجام. إذ لا يجب أن ننسى هنا أن هذه الشخصية القادمة من محيط مختلف إنما جاءت لتؤدي وظيفة محددة في محيط آخر. وهي لا تملك من وسائل القيام بهذه الوظيفة إلا قدرتها على الإدراك من خلال المقارنة أو من خلال المعايشة.

ولذلك يمكن القول، من هذه الناحية، إن هناك أحداثا (شاهد زواج، المباراة، ارستوقراطية ..) تكاد تكون مقحمة من حيث الوظيفة، ليس لها سياق نصي، وحتى إذا ما وُجد هذا السياق النصي فهو، في مطلق الأحوال، غير ذي بنيان يكسبه معنى.

ومع ذلك يمكن الإعتقاد، بحكم التنظيم الداخلي لتوالي المشاهد والأحداث، أن التحولات التي تحدث على مستوى السرد تترابط أكثر بفضل وجود سارد مركزي يصوغها ويوجهها. وعلى هذا يبدو انتقال (سمر)، مثلا، إلى مدينة أكادير أو اطلاعها على مذكرات (باسل) (كشخصية سورية مقيمة في المغرب، عايشت النضال الوطني في عهد الاستعمار ..)، أو ارتباطها القوي ب (العربي) ... إلخ، مسوغات، لاحوافز، لتكوين شخصية السارد وإضاءة مشاعره الخاصة وتحولاته الفكرية قبل كل شيء.

وحين تستلم (سمر) عملها كمدرسة «في خدمة اللغة العربية»، معتبرة أن رسالتها «في الواقع وطنية أكثر منها تعليمية»، نعثر في الحقيقة على حافز آخر بقدر ما يصبح دالا على الاستقرار، بقدر ما يكون كناية عن استسلام الحكي لمجرى نهايته.

ذلك أن تواصل الأحداث يسير فقط في اتجاه تأزيم المعنى بالوصف المطول، بعد ذلك، للزلزال الذي أتى على جزء من مدينة أكادير والمشاعر العميقة التي فجرها. فتبدو النهاية، من هنا، وكأنها نهاية عالمين متداخلين : عالم الساردة الذي تولد عن القدوم إلى المغرب والمشاهدات والعلاقات والأوضاع التي تحصلت، في الزمان والمكان، بهذا القدوم، وعالم النسج الحكائي، من خلال اللغة، للمسارات المرسومة على صعيد العمل ككل.

أطروحات :

في هذا العمل وقائع تتضمن إحالات على خطابات فكرية ،إيديولوجية تتعلق بالتعليم والمرأة والعلاقة بين الرجل والمرأة والتحرر والعادات الإجتماعية ومظاهرالإحتفال الإجتماعي والعمل السياسي والحوادث الطبيعية.

ونستطيع الإلمام بهذه الخطابات من خلال السجلات الصادرة عنها : فهي إما اجتماعية (الحفلة، العرس، السهر) أو فكرية (التحرر، العلاقة بين الرجل والمرأة ...) أو تاريخية (نضال الحركة الوطنية، الإلتزام السياسي ...) أو طبيعية (الزلزال). ولو قرئت هذه الخطابات في ظروف إنتاجها، ضمن البنية النصية ومستوى الوعي الفردي (للشخوص) الذي تحكم فيها ودرجة تقدمها أو تخلفها، لوجدنا فيها صورة، تشي بالتعدد، عن حجم تداول المعرفة الإيديولوجية العامة في الوسط المغربي أو في الوسط الذي تفاعلت معه المؤلفة طوال فترة إقامتها بالمغرب. والمعتقد أن هذا الوسط، حسب النص، كان مخترقا بخطابات مختلفة تحيل على سياقات قد تكون محلية أو عربية.

هناك احتمالات متباينة لترسيم هذه الخطابات، عملا بقاعدة التكرار الذي تتوارد به، أحدها من خلال التيمات المعلنة على نحو ما يلي : النضال، التحرر، التغيير. ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى أن أصداء النضال الوطني ضد الإستعمار الأجنبي (فرنسا) ترد في أكثر من موقع إما كإحالة على ماضي المواجهة، كما هو الشأن في مذكرات (حزم) عن ماضي العمل الوطني بين 1953 و 1955 ونجد الدعوة إلى التحرر في نفس المذكرات عندما تؤرخ،بإيجاز، للفترة الموالية للإستقلال (1958) :«قال العربي: هل تعتقد أن مهمتنا انتهت؟ لقد تم الإستقلال ... واستقر المغرب ولكن هل يعني هذا وقوف المعركة؟ قلت : إن مهمتكم أصعب ..». فيما يبدو التغيير عنصرا مؤكدا في عدد من الحالات القائمة على التبادل اللفظي بين شخصيتين أو أكثر.

وتصطبغ هذه التيمات في النص بالمنزع القومي في النظر والتحليل والإعتماد. وقد صلحت شخصية (حزم/سوري) لترسيم عدد من الوشائج التي لا يمكن فهم التيمات السابقة إلا بها. إنه، بحسب المقول، مناضل قومي وهب نفسه فداء لنصرة القضية المغربية، وهو الشاعر دوما أن بين القضايا العربية أجمعها قدر ما بين العواطف والنفوس من الإتصال. بل ونشعر أنه، بحكم ذلك، يعمل في أكثر من واجهة (التعليم، العمل السياسي، الفداء ..)، ولكنه لا يتوقف، في نفس الوقت، عن متابعة أطوار قضيته الوطنية الخاصة في سوريا ويتطلع إلى افتدائها.

إن الأخذ بالتيمات المذكورة يقودنا، في المجمل إلى القول، إن الأمر يتعلق بوجود مقصدية معينة لصوغ خطاب إيديولوجي ينبني على «قيم إيجابية» توحي بالإنسجام والجدوى والفعالية. ويمكن أن نلاحظ أن هذا الخطاب الإيديولوجي يرد على لسان بعض الشخوص كتعبير لفظي غير مندمج وغير متجانس أيضا مع الدينامية الخاصة بالحدث وسياقه. إنه خطاب إيديولوجي موحى به للتعبير عن أطروحة إذا شئنا.

العودة إلى صخور قاسيون :

تقول (سمر) عندما توجب عليها السفر إلى المغرب :«في الطائرة كنت أبكي. كنا نجتاز سماء أسطورية مرعبة من عاصفة وأمطار .. ورعود. إحساسي أنني فجرت في حياتي شيئا جديدا، وقضيت على التفاهة والسخف والرتابة، لم يكن يكفي لمحو دموعي ..». أما ما كان من استقرارهاوانخراطها في التجربة الحياتية الجديدة، بما نسجت فيها من علاقات، فهو منها بمنزلة متعة الاستكشاف والبحث عن الجدوى والإحساس بالانطلاق واليقين. غير أنها لا تلبث أن تقول :«المدينة تغوص أمام عيني في بحر من الوهم .. سوف أرحل يا عربي ..»، في حالة من الإنكسار والفقد ليس لهما غور. وبين (الوصول) و (الخاتمة) يوجد ذلك العالم الإيجابي من المعاني الدالة على الشعور بالجدوى.

بيد أن هذا الإنسجام الظاهر، الذي يأخذ في تشكله خطا تصاعديا حتى وهو يميل إلى الإنكسار بالعودة، ينطوي، في بنيته، على مفارقة تركيبية تسترعى الإنتباه. إن الدخول إلى العالم المسرود، تحت طائلة حافز معنوي هو الوصول إلى المغرب

يتعادل، في مبناه، مع الخروج من هذا العالم في أعنف لحظاته تزلزلا. وإذا اعتبرنا هذا الدخول تشييدا لعلاقات ووظائف، فإن الخروج يصبح، على نفس الدرجة من الإيحاء، هدما لهما.

بل إننا نرى شيئا آخر في غاية الإعتبار، ذلك أن القدوم إلى المغرب، الذي تم بالطائرة (السماء، التحليق ..) وكان شوقا للتحرر «من التفاهة والسخف والرتابة»، يتحول إلى عودة بالباخرة (البحر والصعاب ..) إلى الموطن الأصلي وانفصالا «أبدا عن الأمس» معا. لقد تهاوى العالم الإفريقي المحلوم به وكأنه عيش في الوهم، بينما سيصبح الرجوع إلى نقطة الانطلاق أجلى حقيقة ممكنة. لعلنا الآن في دائرة سوف تحتوي الشخصية، مرة أخرى، في انتظار حافز يحررها من الفراغ.

* * *

«الفريق» لعبد الله العروي : متخيل الرؤية السردية

عبد الفتاح الحجمري(*)

I ـ ثَمَّ تساؤل أولي يعتبر شرطا أساسيا لتحديد قصدية الرؤية السردية ودورها في تعيين منطق الحكاية في رواية (الفريق) لعبد الله العروي[1]، وفي غيرها من النصوص الروائية : ماهي خصوصيات الرؤية السردية، وماهي مقتضيات التمثيلات الناتجة عنها في نص روائي يراهن، من غير شك، على جملة من الإضافات سواء تعلق الأمر باختيار الحكاية أم بمظاهر طرائق الصوغ والتركيب؟

من الضوابط المنهجية المحددة لبعض العناصر الجوابية الممكنة على هذا التساؤل، يمكننا الاستعانة في هذا المجال بالمصادرات التالية، وهي مصادرات نستحضرها مختزلة، في هذا السياق، باعتبارها اختيارات أولية لفهم التوجه العام لهذه المقاربة :

(أ) يعتبر البحث في قصدية الرؤية السردية أقرب مدخل للبحث في خاصيات خطاب التخيل، بما أن التنظيم العام للنص، والنص الروائي تحديدا، يتخذ من خاصية التخيل صفة مميزة، خارج أي تصنيف معياري لمعضلة الجنس الأدبي، من ثم، يصبح لهذا البحث، في الغالب، وبما أن الأمر يتعلق تحديدا برواية (الفريق)، مظهر اختباري آخر يتخذ من تناول بناء التخيل منطلقا أوليا للتأكيد على نوعية العلائق التي تؤسسها الرؤية السردية بما هي تقنية كتابية، والتخيل باعتباره فعلا وقدرة على إنتاج خطاب له شروط ومواضعات خاصة تجعل من هذا النص أو ذاك نصا تخييليا.

---

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن مسيك جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء.

(ب) تعتبر قصدية الرؤية السردية في رواية (الفريق) مظهرا من مظاهر بناء الحكاية، أي أنها تمتلك منطقا يستهدف عرض الأحداث والتفاصيل وتقديمها على هذا النحو أو ذاك عبر تخييل سردي عادة مايخضع لنوعين من القوانين : قوانين نصية خاصة بالمحكي، وقوانين مرتبطة بنسق يقنن وينظم تشخيص الأحداث، إنه نسق المحتمل[2]، من هنا أيضا أهمية علائق الرؤية السردية بخصوصية السرد، بمميزات المحكي، ورهانات المحتمل...

(جـ) تعتبر الرؤية السردية في رواية (الفريق) موجها مركزيا لمساءلة وضعية السارد والشخصية الساردة وعلائقهما بالعالم المشخص، لما تكتسيه هذه الوضعية من أهمية في رصد خصوصيات القصدية الموجهة للزاوية التي تصلنا عبرها أحداث الرواية.

تؤكد هذه المصادرات، مجتمعة، تنوع المداخل التي يمكن أن نرصد من خلالها مميزات الرؤية السردية في هذا النص الروائي، إنه تنوع توازيه مستويات إجرائية تنم بدورها على تنوع خلفياتها ومنطلقاتها النظرية، ذلك أن أي بحث في الرؤية السردية يضعنا مبدئيا أمام تعدد لزوايا النظر التي لاتتشكل ضمنها تلك الرؤية بمعزل عن جملة من المقاربات المنهجية التي سعت لتحديد طبيعتها ومظاهرها الجوهرية (جونيت، كريزنسكي، ريكور، لينتفلت، إلخ...) بهذا المعنى، فإن هذا التحليل يتمثل العديد من أساسيات تلك المقاربات ويتمثل أهم مفاهيمها تصريحا أو تلميحا.

يرتبط الحديث عن الرؤية السردية بعدة مناحي تأخذ بالاعتبار وضع/أوضاع السارد ضمن الحكاية، وعلائقه بالشخصيات الروائية، كما تأخذ بالاعتبار وجهة النظر التي ترصد من خلالها وقائع الحكاية وفق العديد من التصنيفات التي تختلف من نص روائي لآخر في شكل تبئيرات تمنح المحكي طرائق خاصة في الاشتغال، وهذه مقتضيات تأخذ من الخصوصية النصية أسئلتها الخاصة على نحو ماسنعرض له في الفقرات التالية.

لمحنا فويقه إلى بعض المصادرات التي تؤطر قراءتنا لرواية (الفريق) لعبد الله العروي، إنها مصادرات تكتسي طابعا إجرائيا بما هو مسلمات تمكننا من فهم قصدية الرؤية السردية في علائقها، هذه المرة، مع طبيعة البنيات الحكائية والعبرنصية، وتعدد مظاهر صوغها وتوصيفاتها تركيبا ودلالة على نحو مايلي :

تراهن الكتابة الروائية في (الفريق) على خاصية البحث عن شكل مميز لعرض الأخبار الحكائية وتقديم عوالمها الممكنة، من ثم، فإنها تتخذ من خاصية التراكيبات الحكائية مظهرا أساسيا في وسم قصدية الرؤية السردية بالتعدد سواء تعلق الأمر بتشخيص المشاهد أم بتشكيل الأصوات السردية المؤطرة لتلك التراكيبات والمشاهد. من هذا المنظور، ينزع بناء الحكاية في رواية (الفريق) نحو استثمار صوت سردي عالم بالتفاصيل والجزئيات لتقديم تلك التراكيبات والمشاهد برؤية خلفية تتحكم في ترتيب وتوزيع مختلف الأحداث والوقائع، تبعا لهذه الخاصية، يكتسي هذا الصوت السردي وضعا خاصا في العرض سنفصل الحديث عنه بعد حين...

II ـ يشتمل الفضاء النصي لرواية (الفريق) على خمسة عشر فصلا موزعة على ستة و مائة مقطع حكائي متسلسل، وتتصدر تلك الفصول استهلالات تتخذ شكل ملفوظات تمنح للحكمة وظيفة أساسية في تحديد طبيعتها ومتلفظها : أفلاطون ـ البريدي ـ الغزالي ـ هنري د. ثورو ـ روبير برازياك ـ شكسبير ـ الوثائق المغربية وكالة وماإليها ـ أفلاطون ـ فرانز كافكا ـ مونترلان ـ الطوسي ـ بروست ـ ابن زيدون ـ المرقش ـ ت.س إليوت، وهي طبيعة تركبها حقول ثقافية متعددة تمنح للملفوظ و المتلفظ وضعا يفترض فيه ضمنيا توحده مع السياق الحكائي ، من هنا ضرورة الانتباه إلى تلك الخاصية التي تجعل من الاستهلال استشهادا ، أي تجعل منه نصا له معطياته الخاصة و علائقه الجمالية المرتبطة بسياق التوظيف الذي يلزم الباحث و المحلل بطرح السؤال التالي : من هو المؤلف الواقعي أو الوهمي للنص المذكور ، و من الذي يختار ويقترح الاستشهاد[3]؟ ، من هذه الزاوية ، تؤكد وجاهة هذا السؤال حدود التماهي التي تحققها الاستهلالات بتاطيرها لأفق انتظار المتلقي/القارئ ، و هي حدود ، و ان كانت تصدر عن حكم قيمة أو مجرد وجهة نظر ، فإنها تمنح سلطة لصوت من خارج النص الروائي و تسمح له بدخول عالمه التخييلي بامتلاكه لمظاهر إشهادية و أدوار نصية توازي وقائعها المسرودة بين تمثلات الواقع باعتباره مرجعا ، و التخييل باعتباره عالما ممكنا ، و لذلك كان اختيار تلك الاستهلالات مرتبطا بقصدية المؤلف و بطرائق الاشتغال التي شكلت الاطار العام لبناء الحكاية في هذا النص الروائي ، إنها طرائق تسلّم بأهمية الاعتناء بشكل الكتابة في (الفريق) بما أنه شكل ممتلك للعديد من

الخصائص التي تنوّع التجربة الروائية لعبد الله العروي بدءا ب (الغربة) مرورا ب (اليتيم) ، و (الفريق) ،و انتهاء ب (أوراق) . . . و البقية تأتي . . .

لرواية (الفريق) ، تبعا لما أشرنا إليه من مقتضيات ، أسئلة خاصة في تركيب مظاهرها النصية سواء تعلق الأمر بتأطير المنظور العام للحكاية، أم بتنويع وجهات نظرها عبر جملة من المشاهد المتراكبة و المحددة لأوعاء الشخصيات الروائية ، و لذلك كانت مظاهر الصوت السردي مرتبطة بجملة من الأسئلة لعلّ أهمها : كيف نوجه عنايتنا نحو العوالم التخييلية ؟ كيف تقترح النصوص مختلف آفاق تلك العوالم ؟ هل هناك وجهات نظر مرجعية مختلفة عن وجهات النظر التي تصفها السرديات و بلاغة التخيل ؟ للإجابة على هذا السؤال الأخير، يبدو من الملائم التمييز بوضوح بين الاستراتيجيات البلاغية و الابستيمية من جهة ، و تقنيات تشخيص العالم من جهة ثانية ، هذا التشخيص الذي تبرزه رواية (الفريق) في العديد من المحكيات و عبر تقطيع فقراتي ينوع مواقع الساردين و طرائق صوغهم للأخبار و المواقف .

و تتجه العناية نحو العوالم التخييلية في رواية (الفريق) من خلال ابراز لمظهرين اثنين : مظهر أول يمنح السارد «رؤية من الخلف» عند تقديمه لعوالم المحكيات، ومظهر ثان يمنح الشخصية الساردة « رؤية مع » عند عرضها للمواقف و الأحداث، ولذلك يستجيب كل مظهر على مستوى هذه الرؤية السردية لتأكيد حضور سارد مجهول و مركزي narrateur anonyme et central حين يتعلق الأمر بتوظيف «الرؤية من الخلف»، و شخصية ساردة متناوبة و شاهدة Personnage narrateur alterne et témoin حين يتعلق الأمر باستخدام « الرؤية مع » إبرازا للمواقف و تنويعا لطرائق تقديمها ، بهذا المعنى ، تأتي « الرؤية من الخلف » في رواية (الفريق) ممتلكة لوظيفة تعريفية بالشخصيات و بالأحداث من خلال رصدها لجملة من السياقات الحكائية المتداخلة و المتراكبة فيما بينها ، سياقات تنم عن معرفة كلية لسارد مجهول ومركزي ينتقل بين فضاءات : الصديقية ـ القنيطرة ـ الرباط ـ البيضاء ـ طنجة...، ويطلعنا على أحوال عدة شخصيات من مواقع مختلفة : شعيب ـ علي نور ـ المختار وشان ـ خميطة... إلخ، يقول السارد مقدما شعيبا في مفتتح الرواية : «استيقظ شعيب قبل الفجر بربع ساعة من نوم عميق هادئ كأنما نقل فجأة من العدم إلى الوجود، اضجع

في فراشه وقال بصوت مسموع : اشهد أن لاإله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله.. يارب اقبل عذرنا واعف عنا ياأرحم الراحمين. خرج إلى المراح واستنشق الهواء فعرف أن النهار سيكون صيفا. منذ أن كان طالبا في مدرسة ابن يوسف وهو يستطيع أن يتنبأ بما سيكون عليه الطقس أثناء النهار بمجرد أن يستنشق هواء الصبح. هذا يوم من أيام مارس الصيفية حار مشمس أبيض متعب للاعبين والمتفرجين لو تأخرت المقابلة إلى مابعد الثالثة. قرر شعيب أن يستغني عن حركاته المعتادة ليصل إلى الملعب مع المبكرين. أخذ السطل الذي هيأته له أمه قبل أن تأوي إلى فراشها وبدأ يتوضأ. (الرواية : ص 7)».

إن مايستدعيه هذا المقطع النصي، إذن، تأكيد الوضع العام المؤطر لطبيعة السارد المجهول المركزي عند تقديمه لشخصية شعيب، إنه وضع، إضافة لوظيفته التقديمية، ينجز جملة من الوظائف الموازية نوجزها فيما يلي :

(أ) التقديم : استيقظ شعيب قبل الفجر...

(ب) التعليق : كأنما نقل فجأة من العدم إلى الوجود...

(جـ) الاستشراف : عرف أن النهار سيكون صيفا...

(د) الاسترجاع : منذ أن كان طالبا في مدرسة ابن يوسف...

على أن المرتكز العام لهذه الوظائف يؤكد معرفة هذا السارد الكلية وطبيعة علائقه مع الشخصية الروائية عبر استخدامه للعديد من التقنيات والأساليب في عرضه للخبر الحكائي، بيد أن هذا المرتكز، الذي لايمظهر فيه السارد هويته ويعلن عنها، يفسح المجال، بتخليه عن الوظيفة التقديمية، لمجموعة من الأصوات الساردة التي تعرض لها سياقات الحكاية ومسارات محكياتها، لعل أهمها امتلاك المحكي «لرؤية مع» تمظهرها شخصيات ساردة تتناوب على سرد بعض التفاصيل وتشهد على جملة من الوقائع، ولذلك يختفي السارد المركزي وراء هذه الشخصيات الساردة مكتفيا بوظائف العرض والرصد والنقل حين يكون الحوار (مثلا) مباشرا بين الشخصيات على نحو مايلي :

«سمع شعيب صوتا آتيا من الصفوف الأمامية :

- قلت ذاك النهار عمر داود مايعاود.

تبعت السؤال قهقهة طويلة :

ـ ولد الجن قابض علي الحساب.. اليوم غير البارح..

ماسمعت الراديو؟

ـ نثق بالراديو؟

ـ اليوم فراجة.. النهار حامي ياأخي!

وبغتة سمع صفير حاد، التفت الحاضرون يمينا وشمالا فلم يروا سوى صاحب الحلويات بالجاكتة السوداء والقميص الأبيض والكرافات والتكة السوداوين (الرواية : ص 22)».

هكذا، إذن تتحدد خاصية الرؤية السردية في رواية (الفريق) في كونها رؤية تحافظ على حضور مظاهر السردي والوصفي والتشخيصي ضمن تحققات الحكاية، إنها مظاهر يبرزها بجلاء المقطع السردي السابق ـ مثلما تبرزها العديد من مقاطع الرواية ـ حينما يوازي في تركيبه للجملة بين إخبارها السردي [إ. س] وإخبارها الوصفي [إ. و](5) :

(أ) سمع شعيب صوتا آتيا من الصفوف الأمامية

[إ. س] [إ. و]

(ب) وبغتة سمع صفير حاد، التفت الحاضرون يمينا وشمالا، فلم يروا سوى صاحب الحلويات

[إ.س] [إ. و] [إ. س] [إ. و] [إ. س]

بالجاكتة السوداء والقميص الأبيض والكرافات والتكة السوداوين.

[إ.و]

إنه تواز يتم من موقع التداخل في صوغ وظائف عرض ورصد ونقل الجملة الاخبارية للمواقف واللحظات التي تؤطرها الرؤية من الخلف سردا ووصفا، ذلك أن إخبار السردي والوصفي مرتبط، من جهة، بمعرفة السارد، ومن جهة أخرى بوجهة

النظر التي يرصد من خلالها إخباره الوصفي، وهو إخبار يحيل، مثلا، بُعْده المرجعي في النموذج (ب) على اختيار «البروزوبوغرافيا» La prosopographie باعتباره وصفا للمظهر الخارجي للشخصية[6]، الأمر الذي يؤكد خاصية التوازي/ التداخل وتبادل الأدوار بين كل من السارد والواصف، وتبرز رواية (الفريق)، في سياق هذه الخصائص، حضورا لمظهر تشخيصي يمنح لصوت الشخصية الساردة موقعه في سرد الأحداث الروائية وفق ماتقتضيه البنية السردية من تنوع في طرائق الصوغ والتقطيع الفقراتي وتداخل الحكايات والمحكيات، وإذا كان هذا المظهر يظل مرتبطا بناظم الحوار المباشر بين الشخصيات، فإنه يوظف ـ على خلاف المظهرين السابقين : السردي والوصفي ـ «الرؤية مع» في تصوير المشهد الحكائي وإخراجه، وهي رؤية تظل، رغم ذلك، مؤطرة من قبل السارد/الواصف الذي يعلم سلفا مسار الوقائع وحركات الشخصيات، وهكذا تنوع مظاهر السردي والوصفي والتشخيصي صيغ الخطاب في رواية (الفريق)، وهو تنوع ينهض على تعدد في مواقف الساردين/الشخصيات سواء تعلق الأمر بمحكي الأفعال أم بمحكي الأقوال، وهذا ماأكسب المحكي في الرواية تلوينات أسلوبية تستعير العديد من التركيبات اللغوية إما انفتاحا على بعض الأجناس المتخللة : الأمثال، الحكاية الشعبية، الشعر، المقال، أو تشكيلا لصيغ خطابية تتميز بقدرتها على خلق صور لغوية أو محاكاة صور أخرى بطريقة بارودية تخصص الرؤية السردية بقصدية التحول والتراكب، مادامت رواية (الفريق) لاتحافظ على رؤية سردية ووصفية وتشخيصية واحدة وأحادية، وإنما هي رواية تعدد منظوراتها الاخبارية ومستويات كلام شخصياتها عبر أشكال بالامكان اختزالها في :

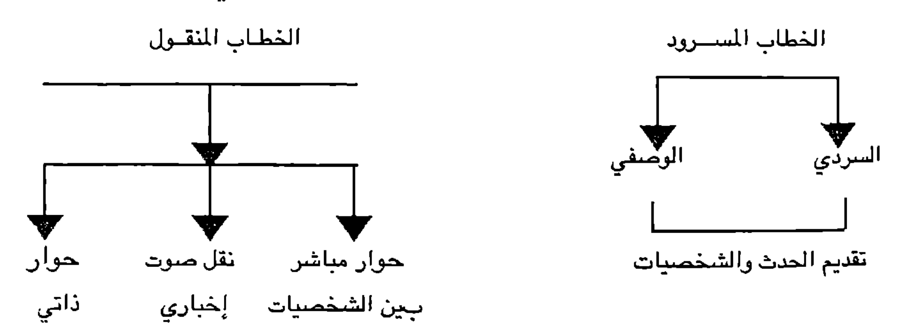
(أ) الخطاب المسرود : وهو خطاب ينزع نحو تأطير المحكي في رواية (الفريق) بمظهري السردي والوصفي، ولهذا فهو خطاب تنفتح رؤيته السردية على تقديم الحدث والشخصيات، الأبنية الزمنية والمكانية على نحو يوضحه المقطع الموالي :

«وصل بنعيسى الخلوقي منذ يومين إلى الصديقية مع عائلته، لم يسمح له أن يتغيب أكثر من أربعة أيام، غادر الرباط يوم الخميس، وعليه أن يكون في مكتبه صباح الاثنين. كثيرا ماكان يتخلى عن قسم من إجازاته، يفعل ذلك تلقائيا عند الحاجة. (الرواية : ص 185)»

(ب) الخطاب المنقول : وهو خطاب توظفه أيضا رواية (الفريق) تنويعا لرؤيتها السردية وعبر مستويات تركيبية متداخلة بمظهرها التشخيصي المعين، مثلا، إما للحوار المباشر بين الشخصيات (الرواية : ص ص 194 ـ 195)، وإما نقلا لأصوات إخبارية تستتبعها سياقات الحكاية (الواصف الرياضي، ص ص 218 ـ 219)، وإما استبطانا لحوار ذاتي مسترسل تغيب عنه حتى علامات الترقين :

«هل فهمت أقوال الشيخ العوني على وجهها الصحيح هل يستطيع أحد من جيلي أن يفهمها بالفعل الإسلام فوق الكدية فوق المسلمين فوق الزمان وما أكثر من قال في الماضي البعيد والقريب ان الدعوة المحمدية إنما هي تذكير بإسلام أزلي لب الأديان السماوية... (الرواية : ص ص 293 ـ 294)».

هكذا، يمكن، إجمالا، حصر المعطيات المشار إليها فويقه في الترسيمة التالية :



III ـ ماهي، إذن، خصوصية قصدية الرؤية السردية في رواية (الفريق)؟

تستدعي أية محاولة جوابية على هذا التساؤل الاقرار بأهمية الرؤية السردية في تشكيل العوالم الممكنة للحكاية في هذا النص الروائي (وفي غيره من النصوص)، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار أسئلة الكتابة وطبيعة محددات القضايا التنظيرية الموازية لها، إنها أسئلة تجعل من نص الرواية نصا منفتحا على العديد من الخطابات التي تؤسس للسرد بنيته ومنطقه : الخطاب التاريخي، الخطاب السياسي، الخطاب الديني، الخطاب الاجتماعي، ولا تكتفي هذه الخطابات وغيرها بتأكيد تنوع الرؤية السردية في رواية (الفريق)، ولكنها تكشف أيضا عن اشتغال خاص للغة الروائية، وهذا مايجلعنا نراهن على أن قصدية الرؤية السردية هي أقرب مدخل لبحث مستويات التشخيص

اللغوي وسياقات التشكيل الأسلوبي اللذين يجعلان من رواية (الفريق) نصا حكائيا وتخييليا يمنح اللغة اعتبارا أوليا في رصد تجربة ووعي الشخصيات[7]، وهذا مدخل يستوجب وقفة خاصة تحليلا، مقاربة، ومساءلة...، من هنا، فإن مايميز خصوصية قصدية الرؤية السردية في رواية (الفريق) هو ذلك التعدد الذي يسمها والذي يوازيه تعدد في طرائق صوغ الخبر الروائي، إنه تعدد يضمن لخطاب الرواية انسجامه عبر توظيف كتابة مقطعية تميز موضوع السرد، وهذا أيضا مايمنح (الفريق) مظهرا مغايرا في تقديم شكل للكتابة يغني تجربة صاحبه وينوعها بمميزات ومقومات لها طرائق خاصة في تركيب النص وتشكيل مظاهره التخييلية، وهذه خصائص، من الملاحظ، أنها تمثل نقطة التقاء مع جملة من النصوص الروائية العربية التي عهدت أيضا إلى البحث عن مفهوم خاص للكتابة وتركيب أشكال المحكي برؤيات ومنظورات وأصوات وتمظهرات تعبيرية تحقق للخطاب النقدي العربي إمكانية البحث عن إطار نظري وإجرائي يمتلك من المقاصد والمفترضات مايجعله، بالفعل، خطابا قادرا على تجديد أسئلته واختياراته وتوجهاته...

* * *

الهوامش

(1) عبد الله العروي : الفريق، رواية، المركز الثقافي العربي ط 1. 1986 .

(2) انظر بهذا الشأن : Adam (J.M) : Le Texte narratif. Précis d'analyse Textuelle. NATHAN. 1985. P5.

(3) Genette (G) : Seuils. Ed Seuil. 1987. P140.

(4) Pavel (Thomas) : Univers de la fiction. Seuil. 1988. P.127.

(5) على الرغم من تعارض السردي مع الحاكاتي بل وحتى مع الوصفي، راجع للمزيد من التفصيل : Gérard - Denis Farcy : Lexique de la critique. P.U.F. 1991. P68.

(6) Hamon (Ph) : Introduction à l'analyse du descriptif. Hachette. 1981, P10.

(7) وضمنها أيضا تجربة ووعي عبد الله العروي نفسه بالمسألة اللغوية كقاعدة جوهرية من قواعد الكتابة سواء ضمن رواية (الفريق) وخاصة فصلها الثاني عشر الذي يعرض لبعض أساسيات تلك القواعد (علاقة المضمون بالكلمة، بالمعنى) (الرواية : ص 261)، أو ضمن تحديده لميزات «الأدب والتعبير» في (الايديولوجية العربية المعاصرة) عبر تأكيده على أن «كل كاتب ملزم بأن يبدأ من البداية، أي بأن يخلق لغة أدبية» (ص 160)، ونفس هذا الاعتبار يعرض له العروي أيضا ضمن : مجلة (الكرمل) العدد 1984/11، راجع (مثلا) صفحتي : 177 و184.

* * *

المفاضلة بين الأنواع الأدبية في النقد العربي القديم

محمد خير شيخ موسى*

شغلت مسألة الموازنة بين الشعر والنثر وتفضيل أحدهما على الآخر، جمهور الأدباء والنقاد العرب منذ وقت مبكر يعود الى القرن الثالث للهجرة، فكان لها صدى واسع في مؤلفاتهم وكتبهم وخصها بعضهم بكتب أو رسائل مفردة، ثم اتسع مجال القول فيها بعد ذلك، فلا نكاد نجد ناقدا من نقاد القرن الرابع وما تلاه يعدل عن الوقوف عندها، وإلا دلا بدلوه فيها، فقال الكلاعي[1] (من نقاد القرن السادس) في صدر الفصل الذي خصصه للحديث عن: الترجيح بين المنظوم والمنثور: «وهو يم خاض فيه الخائضون ، وميدان ركض فيه الراكضون»[2] ومع ذلك، فقد خاض فيه وركض، وأسهب في الحديث عنه، وفضل الشعر عن النثر، وأورد على ذلك حججه وبراهينه التي لم نجد فيها جديدا لم يأت سابقوه على ذكره.

المفاضلات في الجاهلية والإسلام:

و اذا ما حاولنا البحث في أصول هذه المسألة وجذورها في تاريخنا الأدبي، فإننا لن نعدم بعض الأخبار أو النصوص التي تشير الى تفضيل هذا الفن أو ذاك اعتمادا على بعض الأسس والمقاييس، ومن ذلك قول أبي عمرو بن العلاء[3] (ـ154هـ) : "وكان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب، لفرط حاجتهم الى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم ... فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا

* أستاذ بكلية التربية، قسم اللغة العربية، جامعة الكويت، الكويت.

الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا في أعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر ولذلك قال الأول : الشعر أدنى مروءة السري، وأسرى مروءة الدني، ولقد وضع الشعر من قدر النابغة الذبياني، ولو كان في الدهر الأول مازاده إلا رفعة"[4].

وفي هذا النص إشارة الى مرحلتين من مراحل تطور الشعر والخطابة العربية، ومكانة الشاعر والخطيب في الجاهلية، وأسباب تفضيل أحدهما على الآخر، والمقاييس التي اعتمدوا عليها في ذلك، وهي كما يرى أبو عمرو - مرتبطة بوظيفة الفن الأدبي وأثره في الحياة والمجتمع، وما يمكن أن يعود به على أهله من منافع أو مضار، قدر ارتباطها بالقيم السائدة في المجتمع الجاهلي، وأنفة العربي فيه من التزلف والاستجداء والمسألة، وما لكثرة رواد هذا الفن أو ذاك أو قلتهم من أثر في تفضيله، ورفع مكانة صاحبه أو الغض منها، إضافة الى قدرة هذا الفن على التأثير في نفوس متلقيه، وبذلك فضلوا الشعر على الخطابة، لقدرته على التأثير في النفوس، وأثره في حياة أهل ذلك العصر، مع قلة الشعراء فيه، والتزامهم بالقيم الاجتماعية السائدة، مما يكفل لهم التقدير والإحترام، ويدعو الناس الى تفضيلهم على غيرهم من أصحاب صنعة الكلام، وعلى رأسهم الخطباء، فذكر صاحب العمدة أن "القبيلة من العرب كانت إذا نبغ فيها شاعر، أتت سائر القبائل فهنأتها بذلك ... لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وكانوا لا يهنئون الا بغلام يولد، أو فرس تنتج، أو شاعر ينبغ فيهم.[5]

وعلل الجاحظ تفضيل العرب للشاعر أو الخطيب في مرحلة تاريخية ما، فأرجع ذلك الى سببين رئيسين، يرتبط أولهما بوظيفة الشعر، وحاجتهم إليه لتخليد مآثرهم، وتذكيرهم بأيامهم ووقائعهم. ويتصل الآخر بكثرة الشعراء والخطباء أو قلتهم فقال : "وكان الشاعر أرفع قدرا من الخطيب، فلما كثر الشعراء وكثر الشعر، صار الخطيب أعظم قدرا من الشاعر"[6] مغفلا اتخاذهم الشعر مكسبة أو مثلبة وأثر ذلك في تدني مرتبة الشاعر عند الجاهليين كما ذكر أبو عمرو وأكده ابن رشيق في قوله : "وكان الشاعر في مبتدإ الأمر أرفع منزلة من الخطيب لحاجتهم الى الشعر .. ولما تكسبوا به

... وتولوا به الأعراض ... صارت الخطابة فوقه. وعلى هذا المنهاج كانوا حتى فشت فيهم الضراعة... واطمأنت بهم دار الذلة، إلا من وقر نفسه وقارها، وعرف لها مقدارها"[7] ففرق بذلك بين نوعين مختلفين من الشعراء، ولم يجعل مبدأ تفضيل الخطباء عليهم عاما وشاملا، وعاد إلى تأويل ذلك في عدة مواضيع من العمدة ومنها قوله : "وإنما قيل في الشعر : إنه يرفع من قدر الوضيع الجاهل، مثلما يضع من قدر الشريف الكامل، وإنه أسرى مروءة الدني، وأدنى مروءة السري، لأمر ظاهرغاب عن بعض الناس، فتأوله شر تأويل، وذلك أن الشعر لجلالته يرفع من قدر الخامل اذا قدح به، مثلما يضع من قدر الشريف اذا اتخذه مكسبا، كالذى يؤثر من سقوط النابغة الذبياني بامتداحه النعمان بن المنذر، وتكسبه بالشعر ... فأما من صنع الشعر فصاحة ولسانا، وافتخارا بنفسه وحسبه، وتخليدا لمآثر قومه، ولم يصنعه رغبة ولا رهبة، ولا مدحا ولا هجاء ... فلا نقص عليه في ذلك، بل هو زيادة في أدبه، وشهادة لفضله"[8].

على أن من المرجح لدينا أن مكانة الخطيب، وتفضيله على الشاعر أو غيره عند الجاهليين، إنما تتعلق بأمور أخرى قد تكون أكثر قيمة وأهمية في تعليل هذه الظاهرة وربطها بأسبابها الحقيقية التي ترتبط بمفهوم السيادة والرئاسة ولوازمها في المجتمع القبلي، أكثر من ارتباطها بالشعر والشعراء، كثرتهم وقلتهم، أو الموازنة بينهم وبين الخطباء وتفضيل أحد الفريقين على الآخر.

فمن المعروف أن الحكمة واللسن والفصاحة والخطابة من أهم شروط السيادة ولوازمها في المجتمعات القبلية، فسيد القبيلة في هذه المجتمعات هو خطيبها ولسانها الناطق باسمها في المحافل والمجامع والمقامات والمجالس، والخطيب، – وان لم يكن شيخ القبيلة ورئيسها – فهو سيد حكيم وقادر على الوفاء بحقوق الخطابة وأغراضها، كالصلح والحرب والحمالة وغيرها من أنواع الخطب والمقامات التى لا يقدم فيها عادة إلا كل سيد مبجل وفصيح، فكان كعب بن لؤي الجد السابع للرسول (ص) سيد قريش وخطيبها، وبلغ من علو المكانة، ورفعة القدر أن أرخوا بموته[9] كما كان هانىء بن قبيصة سيد بني شيبان وخطيبهم يوم ذي قار[10]، وعد قس بن ساعدة من سادة إياد

وخطبائها وحكمائها[11] وكذلك كان معظم خطباء العرب من السادة الحكماء والرؤساء، فاقترن ذكرهم لدى الجاحظ وغيره بهذه الصفات كقوله: ومن القدماء ممن كان يذكر بالقدر والرياسة والبيان والخطابة والحكمة ... لؤي بن غالب وقس بن ساعدة وقصي بن كلاب. ومن الخطباء البلغاء والحكماء الرؤساء :أكثم بن صيفي وربيعة بن حذار وهرم بن قطبة وعامر بن الدرب»[12]، و كانت العرب تختار في خطب الوفادة خاصة عمداءها أو رؤساءها، وعلل ذلك صاحب العقد بقوله:" فإنها مقامات فضل، ومشاهد حفل يتخير لها الكلام، و تستهذب الألفاظ ... ولا بد للوافد عن قومه أن يكون عميدهم وزعيمهم ... فهو واحد يعدل قبيلة، ولسان يعرب عن ألسنة"[13] .

واستمرت هذه المفاهيم بعد الإسلام الذي عزز مكانة الخطباء فجعلها ركنا من أركان بعض الصلوات ورفع أقدار الخطباء فكانوا من الخلفاء والأمراء والرؤساء، وعلى رأسهم النبي (ص) وهو أخطب خطباء الإسلام، وكذلك كان الخلفاء والعمال والولاة والقواد من أشهر الخطباء في الغالب الأعم، فذكر المرزوقي (-321هـ) أن "ملوك العرب قبل الإسلام وبعده كانوا يتبجحون بالخطابة، ويعدونها أكمل أسباب الرئاسة"[14]، وروى صاحب العقد في أخبار وفود العرب على عمر بن الخطاب أن الاحنف بن قيس [15] (نحو 71 هـ) وقف بين يديه خطيبا فأعجبه كلامه فقال :"هذا والله السيد، هذا والله السيد"[16] إذ كان مفهوم السيادة عندهم مرتبطا على الدوام بالخطابة وما تفصح عنه من معاني الحكمة والسيادة، فروى صاحب البصائر أن أعرابيا "نظر الى خالد بن صفوان[17] (- نحو 135هـ) وهو يتكلم فقال : كيف لم يسد هذا مع بيانه"[18] .

ومن صفات الخطيب، ولوازم الخطبة عند العرب، الإعتماد على رمح أو سيف أو قوس، وأخذ المخاصر أو العصي أو غيرها مما يرمز الى معاني القوة والسيادة والرئاسة، وكثرت في أشعارهم مدائح الخطباء أو رثاؤهم، وترددت فيها أصداء الحكمة والسيادة والكرم، ومن ذلك قول أوس بن حجر[19] في رثاء فضالة بن كلدة [20] :

أبا دليجة من يوصي بأرملة ... أم من لأشعث ذي طمرين طملال
أم من يكون خطيب القوم إن حفلوا ... لدى الملوك أو لي كيد وأقوال[21]

وقول بعض شعراء الخوارج يرثي أبا داود بن حريز الايادى ويذكر سادة اياد وخطباءها[22]:

زعيم نزار كلها وخطيبها ... إذا قام طأطأ رأسه كل مشغب
سليل قوم سادة ثم قالة ... يبذون يوم الجمع أهل المحصب
كقس إياد أو لقيط بن يعمر ... وعذرة والمنطيق زيد بن جندب[23]

وأكد بعض المعاصرين ارتباط الخطابة بهذه المعاني والمفاهيم، فذهب نالينو الى القول:"إن الألفاظ التي كان العرب يعبرون بها عن السيد أو القيل، إذا بحثت عنها - بالمقارنة مع اللغات السامية الأخرى - وجدت معناها الأصلي هو القائل أو المتكلم"[24].

وأشار كاتب مادة الخطابة في دائرة المعارف الاسلامية الى أن "لفظ الخطيب يدل على الفارس الشجاع لدى العرب ... وهو مرادف للأمير أحيانا"[25]وأيد هذا الرأي ببعض الأدلة من نصوص وأشعار، وعلل د. إحسان النص علو مكانة الخطيب وتفضيله على الشاعر في الجاهلية: "لأنه لا يكون الا سيدا وحكيما"[26].

وعلى ذلك يمكن القول إن المفاضلة بين الشعر والخطابة في الجاهلية أو الاسلام ليست مرتبطة بما ذكره أبو عمرو بن العلاء، أو الجاحظ أو ابن رشيق أو غيرهم فحسب، اذ كان لكل فن منهما دوره ومهمته، وإنما هي مرتبطة بما ذكرناه حول صلة الخطابة بالسيادة والرئاسة وتعلقها بها. وإن كان العرب عموما يميلون إلى تفضيل الشعر على غيره من فنون القول، ويعللون ذلك بأسباب فنية وتربوية وتعليمية وخلقية مختلفة، وتحفل كتب الأدب والنقد بكثير من الأخبار والأقوال التي تدل على ذلك، كقول عمر بن الخطاب (ر) :"كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه[27]" ولذلك فقد كتب الى أبي موسى الأشعري[28] (ـ 44 هـ) يقول : "مر من قبلك بتعلم الشعر فإنه يدل

على معاني الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنسا ب"[29] وجعله معاوية "أعلى مراتب الأدب"[30] وفضله على النثر في بعض المواقف، إذ قال له هدبة بن خشرم :"أتحب أن يكون الجواب شعرا أم نثرا؟ فقال: بل شعرا، فإنه أمتع"[31].

وكانت أسواق العرب في الجاهلية والاسلام ميادين يتبارى فيها الشعراء والخطباء والبلغاء، ويحكم لهم فيها بالسبق والتقدمة والتفضيل أهل الخبرة والمعرفة بنقد الكلام، ومن ذلك ما يروى من خبر ابنتي الخس جمعة وهند[32] إذ "وافتا عكاظ في الجاهلية، فاجتمعتا عند القلمس الكناني[33]، فقال لهما : إني سائلكما لأعلم أيكما أبسط لسانا، وأظهر بيانا، وأحسن للصفة إتقانا. فقالتا: سلنا عما بدا لك، فستجد عندنا عقولا ذكية، وألسنة قوية، وصفة جلية ..."[34]. ثم تعاورتا الكلام بين يديه شعرا ونثرا بليغا، أحسنتا فيه جميعا، فحكم لهما معا بالفضل والاحسان في الشعر والنثر، وفي ذلك ما يدل على حضور النثر في ميادين الموازنة والمفاضلة الى جانب الشعر في أسواق العرب في الجاهلية، واستمر ذلك بعد الاسلام أيضا، فذكر الجاحظ في أثناء حديثه عمن كان يجمع بين الشعر والخطابة في بلغاء العصر الأموي ويتبارون فيها أن : "الكميت والبعيث والطرماح[35] كانوا شعراء خطباء، وكان البعيث أخطبهم، وقال يونس: لئن كان مغلبا في الشعر، لقد غلب في الخطب واذا قالوا: غلب فهو الغالب"[36].

وحين نزل القرآن الكريم على النبي (ص)، كانت آياته من جنس كلام العرب، إلا أنه كان طراز وحده في بلاغة تعبيره وقوة تأثيره، فحاروا في أمره، فراحوا يعرضونه على فنون القول التي يعرفونها، ويوازنون بينه وبينها، فعجزوا عن نسبته الى واحد منها، ولم يجدوا بدا من الاعتراف بتميزه عنها، وتفضيله عليها، كما نجد في خبر الوليد بن المغيرة (–١ .هـ) وقد سمع آياته البينات فوازن بينها وبين الشعر وأسجاع الكهان فوجدها مختلفة عنها، ففضله عليها وقال :"والله ماهو بزمزمة الكاهن ولا سجعه... وما هو بالشعر ... والله إن لقوله لحلاوة، وإن له لطلاوة، وان أصله لعذق، وان فرعه لجناة"[37].

وترددت أصـداء هذه الموازنات في القـرآن الكريم نفسـه، إذ توالت آياته تنفي الشعر وغيره من فنون القول عنه[38]. تتحدى العرب أن يأتوا بمثله، ليثبت عجزهم وبطلان دعاواهم، وتؤكد فضل القرآن وإعجازه، فقال تعالى: "قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"[39]. وكانت سورة الشعراء أوضح صورة للفرق بين هذا القرآن ومن أنزل عليه وبين غيره من الكهان والمتنبئين والشعراء في أقوالهم وأسجاعهم وأشعارهم وأتباعهم، وفي ذلك كله مجال واسع للموازنة والمقارنة والمفاضلة وفيها يقول تعالى :" هل انبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل أفاك أثيم. يلقون السمع وأكثرهم كاذبون. والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"[40].

وكان لهذه الموازنات التي وردت على ألسنة بعض الجاهليين، أو في القرآن الكريم ثم على أفواه بعض أعداء العرب والمسلمين من الزنادقة والشعوبيين بعد ذلك بزمن غير قصير، أكبر الأثر في نشأة فكرة الموازنة الشاملة بين القرآن وغيره من فنون القول، والشعر منها خاصة، وتأليف الكتب الكثيرة في إعجازه، مما أدى الى تزايد الاهتمام بالمفاضلة بين الشعر والنثر عامة في ميادين الأدب والنقد، وكان للقرآن أثر ظاهر في توجيه آراء أصحاب هذه المفاضلات، وتحديد مواقفهم منها، كما سيتبدى بعد قليل.

المفاضلات في العصر العباسي :

وإذا كان الإهتمام بهذه المفاضلات عند أصحاب الاعجاز يخدم غرضا خاصا ومحددا يتجلى في الرد على الطاعنين في القرآن الكريم، وإثبات تميزه وتفرده وإعجازه البياني، فإن لهذه المسألة وجها آخر لدى المشتغلين بالأدب والنقد، ويتبدى في الإنتصار للشعر والدفاع عنه، في وجه من يفضل النثر عليه، بعد أن أخذ النثر - والترسل خاصة - يحتل مكانا رفيعا في الساحة الأدبية منذ العصر العباسي، إذ

اتسعت أغراضه، وتنوعت مذاهبه، وارتقت أساليبه، واحتل أصحابه من الكتاب والمترسلين خاصة أرفع المناصب، وأعلى المراتب، فأصبحوا وزراء الدولة وأصحاب دواوينها وكتابها، فقصدهم الشعراء مادحين يشيدون بفنهم النثري البديع، وأبدى المتأدبون والنقاد اهتماما واسعا بأدبهم الرفيع، فذهب د، زكي مبارك الى القول أن هؤلاء الكتاب قد ألفوا "الكتابة في بعض الموضوعات التي كانت خاصة بالشعر كالغزل والمديح والهجاء والفخر والوصف، ونقلوا إلى النثر محاسن الشعر من الإستعارة والتشبيه والخيال، والنثر إذا أخذ خصائص الشعر أصبح أقدر منه على الوصف لخلوه من قيد الوزن والقافية ... بحيث يرى القارئ من جمال الصنعة ودقة الأسلوب ما يغنيه عن التفكير في قصائد الشعراء "[41] وكان لذلك كله أثره الواضح في المفاضلة بين الشعر والنثر.

وقد كثرت هذه المفاضلات في العصر العباسي، وشارك فيها عدد كبير من الأدباء والنقاد، وكانت لهم فيها حجج كثيرة، وآراء متباينة، ومواقف مختلفة، يمكن إجمالها بثلاثة مواقف رئيسية : ينطلق أولها من تفضيل الشعر على سائر فنون القول المنثور، على حين يفضل آخرون النثر عليه، وآثر بعضهم اتخاذ موقف توفيقي معتدل بينهما، وكان لأصحاب كل فريق منهم حججه التي يعتمد عليها في تسويغ موقفه، والدفاع عن رأيه.

وكان من آثار هذه المفاضلات التي احتدم الصراع النقدي حولها منذ أوائل القرن الثالث تقريبا، عدة كتب نقدية ورسائل منها: كتاب" تفضيل الشعر"[42] لاسحق الموصلي[43] (- 235 هـ) و"رسالة البلاغة"[44] للمبرد(-285 هـ) في المفاضلة بين بلاغة الشعر وبلاغة النثر، وأخرى ثعلب[45] (-291هـ) في الموضوع نفسه[46]، و"رسالة في تفضيل النثر على النظم"[47] لأبي اسحق الصابي[48] (-384 هـ)، و"رسالة الفرق بين المترسل والشاعر"[49] لسنان بن ثابت[50] (-331 هـ) و"فضل صناعة الكتابة"[51] لابي زيد البلخي[52] (-324 هـ) و"رسالة في الكلام على الكلام"[53] لأبي حيان التوحيدي (-414 هـ) وغيرها من الكتب أو الرسائل التي لم يصل إلينا منها سوى رسالة المبرد، وما زال الباقي منها في حكم المفقود، فضلا عما في كتب

الأدب من صفحات مطوية في هذا الموضوع الذي انقسم حوله النقاد الى مفضل للنثر أو منتصر للشعر.

أنصار الشعر وحججهم في تفضيله على النثر:

تختلف حجج أنصار الشعر وتترجح ما بين العمق والنفاذ، أو السطحية والبساطة، إذ لا يكاد يتجاوز بعضهم فيها حدود القالب الفني للشعر، وبنيته الإيقاعية التي تتمثل في الوزن والقافية فحسب، فاتخذوا منها حجة على فضل الشعر على النثر، اذ هما يجعلانه أيسر على الحفظ، وأسير في الآفاق، وأسهل على الأذان والأسماع، وأصلح للتلحين والغناء ، وأوعب للعلوم والأداب، وأوفى في الدلالة على الشاهد والمثل، وأوفر حظا في الشهرة وأكثر نصيبا في المكافأة وغير ذلك من الحجج التي لا تكاد تمس جوهر الشعر إلا لماما، على حين تعدى بعضهم الآخر حدود هذه الظواهر الشكلية الى الخوض في أعماق التجربة الشعرية، واعتماد بعض المقاييس الفنية والأسلوبية، واتخاذها معايير للمفاضلة.

فحين بعث ابن الخليفة الواثق الى المبرد(285هـ) يسأله : أي البلاغتين أبلغ، بلاغة الشعر أو النثر؟ أجابه برسالة مفصلة، بدأها بتعريف البلاغة وشرائطها التي يجب أن يستوفيها الشعر والنثر كي تتعادل كفتاهما في ميزان النقد وعياره، فرجحت كفة الشعر على النثر بزيادة الوزن والقافية فيها فقال : "فإذا استوى هذا في الكلام المنثور، والكلام المرصوف المسمى شعرا، فلم يفضل أحد القسمين صاحبه، فالمرصوف أحمد لأنه أتى بمثل ماأتى به صاحبه، وزاد وزنا وقافية. والوزن يحمل على الضرورة، والقافية تضطر الى الحيلة"[54] فعيار المفاضلة عنده يعتمد على الوزن والقافية بشكل رئيسي، وليس يدلان في نظره على شيء أكثر من الجهد الذي يبذله الشاعر في إقامة الوزن وتعديله، وإنزال القوافي منازلها، وفي ذلك ما فيه من حمل على الضرورة، واحتيال على القافية. وهو مقياس شكلي وبسيط، لم يلتفت المبرد فيه – مع ذلك – الى قيمة الايقاع في التعبير عن المشاعر والأحاسيس، والتأثير في الأسماع والنفوس.

وللوزن والقافية عند ابن قتيبة(- 276 هـ) ميزة أخرى، ذات أهمية توثيقية خاصة، تتجلى في تيسير حفظ الشعر وروايته، وصعوبة تبديله وتغييره، وسهولة تصحيحه وتوثيقه، فتحفظ بذلك علوم العرب وآدابها وأخبارها وأنسابها، ويقوم مقام الكتاب لها، وليس يتسنى مثل ذلك في النثر، وفي ذلك يقول: "وللعرب الشعر الذي أقامه لها الله مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعا، ولآدابها حافظا، ولأنسابها مقيدا، ولأخبارها ديوانا لايرث ولا يبيد، وحرسه بالوزن والقوافي وحسن النظم وجودة التعبير من التدليس والتغيير، فمن أراد أن يحدث فيه شيئا عسر ذلك عليه، ولم يخف كما يخفى في الكلام المنثور"[55] على أن قيمة هذا المقياس التوثيقي قد بدأت تضعف وتقل بعد تفشي الكتابة في العرب وانتشارها بعد الاسلام، وفي زمن ابن قتيبة خاصة.

والتفت القاسم بن العباس المعروف بابن ذكوان الى جانب فني وأسلوبي ذي أهمية كبرى في التفضيل بين الشعر والنثر، ويتجلى فيما ينماز به الشعر من قدرة على تكثيف المعاني وإيجازها، فقال في التعليق على بعض أشعار النابغة الذبياني فيما روى عنه معاصره أبو أحمد العسكري[56] (-382هـ) : "قال ابن ذكوان - وما رأيت بالشعر أعلم منه - لو أراد كاتب بليغ أن ينثر من هذه المعاني مانظمه النابغة، ما جاء إلا في أضعاف كلامه"[57].

ويبدوا أن الدافع الرئيسي الذي حفز الحاتمي[58] (ـ 388هـ) الى تأليف "حلية المحاضرة" إنما يكمن في الإنتصار للشعر، وتفضيله على النثر، فبدأه بمقدمة مسهبة، عرض فيها حججه الكثيرة في تفضيل المنظوم على المنثور، وقال في خاتمتها : "وقد رأيت أن افترع كتابا أشرع فيه لمحاسن الشعر شريعة ترد القرائح ماءها، وترود مساقط أندائها"[59] وفي ذلك دلالة على حدة الصراع النقدي حول هذا الموضوع في عصره، فأبدى اهتمامه الواسع به، وبدأ حججه في تفضيل الشعر بتأكيد بلاغة أساليبه، ونصاعة تعابيره، وشدة تأثيره فقال : "وجدت البلاغة منقسمة قسمين منظوما ومنثورا، وأولى هذين القسمين بالمزية: المنظوم، فإنه أبدع مطالع، وأنصع مقاطع وأطول

عنانا، وأفصح لسانا، وأنور أنجما، وأنقد أسهما، وأشرد مثلا، وأيسر لفظا ومعنى".[60] وانتقل الى ما يتصف به الشعر من خفة على الأسماع، وسهولة في الحفظ، وصلة بالمشاعر، وجمع لفنون البديع فقال :" والمنظوم أرشق في الأسماع، وأعلق بالطباع، وأبقى مياسم، وأذكى مناسم، وأخلد عمرا، وأجمع لأفانين البديع "[61] ثم أشار الى قوة تأثيره في السامعين والمتلقين فقال :" والمنظوم أهز لعطف الكريم، وأجمع لشتات محاسنه، كما أنه أفل لغرب اللئيم ، وأبدى لصفحة مطاعنه"[62].

وقد تنبه الحاتمي على أن معظم هذه الخصائص والنعوت مما يشترك فيه الشعر والنثر معا، فالتفت إلى الوزن والقافية يستمد منهما البرهان الساطع، والحجة التي لا تدفع، لخلو المنثورمنهما، فقال "والمنثور مطلق من عقال القوافي، فإذا صفا جوهره، وطاب عنصره، ولطفت استعاراته، وغيرهما مما عينت وأعين عليه"[63]. ومن الطريف أن نجد الحاتمي يفسح المجال أمام المنثور ليفضل المنظوم حين تتقطع سائر الأسباب التي تربط الشعر بالبلاغة والأدب فيقول :"وإذا كان غير معتدل النظم، ولا متناسب القسمة، ولا مقبول العبارة، وكانت معانيه بعيدة، وألفاظه شريدة ... فسليم المنثور، وان عطل من حلي البيان وتعرى من حلل الاحسان، أعذب شربا، وأكرم عرفا"[64] وعلى ذلك يظل المنثور لديه في مرتبة أدنى من المنظوم إلا في القليل النادر الذي لا يقع بمثله حكم، كما يقول :" وربما اتفق في النادر - الذي لا يقع بمثله حكم - للبليغ في صناعة النثر معنى أن انتظمه الشعر، فتكون لمنثوره لوطة بالقلب وتعلق بالنفس ليس لمنظومه"[65] .

ومن الواضح أن عصبية الحاتمي للشعر، وإصراره على تفضيله على النثر دونما مسوغات مقنعة، قد جعله يغض الطرف عن كثير من المحاسن التي تشتمل عليها فنون النثر، ويغفل الاشارة إلى بعض خصائص الشعر الفنية والأسلوبية والشعورية التي يمكن أن تكون أكثر قيمة وأهمية مما أورده من الحجج أو الأدلة التي ساقها في تفضيله واعتمد فيها على الصياغة الانشائية، وإضفاء مسحة من سحر البيان عليها، دون أن يكون وراءها كبير طائل.

ولم يكن أبو هلال العسكري (ـ 395هـ) أوفر حظا في القدرة على الاقناع بفضل الشعر على النثر من الحاتمي، على الرغم من كثرة حججه وبراهينه التي تكاد تشمل معظم ما وصل الشعر في عصره من تفتيق لهذه الحجج وتوليد، ويمكن إجمالها في قوة ألفاظ الشعر، وشدة تأثيره، وتفرده بالوزن والقافية، وسهولة حفظه وروايته، والحاجة إليه في ميادين اللغة والنحو والأخبار والأنساب، وصلاحيته للتلحين والغناء، وما يعود به على صاحبه من منافع وجوائز، وقدرته على الوفاء ببعض الأغراض التي لا ينهض بها النثر كالفخر والهجاء والغزل والمديح، وقد جمل هذه الحجج في قوله :"ومن مراتبه العالية التي لا يلحقه فيها شيء من الكلام : النظم الذي به زنة الألفاظ، تمام حسنها وليس شيء من أصناف المنظومات يبلغ في قوة اللفظ منزلة الشعر ومما يفضل به غيره أيضا طول بقائه على أفواه الرواة ... استفاضته في الناس ... وأنه ليس يؤثر في الأعراض والأنساب تأثير الشعر ... وليس شيء يقوم مقامه في المجالس الحافلة ... ولا يفوز أحد من مؤلفي الكلام بما يفوز به صاحبه من العطايا الجزيلة ... وأن الألحان لا تتهيأ صفتها إلا على كل منظوم من الشعر ... وأن ألفاظ اللغة إنما يؤخذ جزلها وفصيحها وغريبها من الشعر ... وكذلك لا نعرف أنساب العرب وتواريخها وأيامها ووقائعها إلا من أشعارها ... ومن صفات الشعر التي يختص بها دون غيره أن الإنسان إذا أراد مديح نفسه فأنشأ رسالة في ذلك أو عمل خطبة فيه جاء في غاية القباحة، وان عمل في ذلك أبياتا من الشعر احتمل، وأن صاحب الرياسة والأبهة لو خطب يذكر عشق له ووصف وجده به لاستهجن منه ذلك، وانتقص، ولو قال في ذلك شعرا لكان حسناء[66].

ومن الملاحظ أن أبا هلال ـ شأنه في ذلك شأن كثير من النقاد المنتصرين للشعر ـ يغفل وظيفة النوع الأدبي إغفالا تاما في دفاعه عنه، وتعداد محاسنه التي ينبغي أن تقابل ـ بالضرورة ـ مساوئ النثر وتتناقض معها، مما سوغ له مطالبة الخطيب تضمين الغزل خطبته، وإن كان ذلك غير متعذر في فن آخر من فنون النثر كالرسائل التي بدأت تنافس الشعر في العصر العباسي، وتجري في سائر ميادينه وأغراضه من غزل ومديح

ورثاء ووصف وغيرها، كما بدأت الكتب المؤلفة في أخبار العرب وأيامها وأنسابها تحل محل الشعر وتسد مسد الشاعر، وأخذت القصص المنثورة والأسمار والمقامات طريقها الى مجالس الظرفاء والأدباء، ومحافلهم إلى جانب الشعر، وربما فضلها بعض أهل العصر عليه وذلك مرتبط بعدد من العوامل الحضارية المتشابكة، لعل أهمها قدرة النثر على الوفاء بحاجات العصر الفكرية أو الحضارية والادارية، إضافة إلى ما لحق النثر وفنونه في هذا العصر من تنوع وارتقاء "[67].

ويبدو أن أبا حيان التوحيدي (نحو400 هـ) لم يكن راضيا عما آلت إليه مسألة المفاضلة بين الشعر والنثر من جدل سطحي بجانب خفيات الحقائق، ويحتج بظاهر القول، ونسب ذلك إلى أنصار الشعر فقال : " سأل سائل عن النظم والنثر، وعن مرتبة كل واحد منهما، ومزية أحدهما على الآخر ونسبة هذا الى ذاك، وعن طبقات الناس فيهما، فقد قدم الأكثرون النظم على النثر، ولم يحتجوا به إلا بظاهر القول ... وجانبوا خفيات الحقيقة، وقدم الأقلون النثر، وحاولوا الحجاج فيه"[68].

ومع ما هو معروف عن أبي حيان من ظمإ عقلي وثقافي إلى معرفة الحقيقة، ورغبة في النفاذ في أغوارها، فقد شكلت هذه القضية همّا حاضرا في معظم كتبه ورسائله، وسؤالا حائرا في ذهنه، فحمله الى عدد من أصحابه وشيوخه، ومعظمهم من أهل الجدل والفلسفة والكلام، للوقوف على آرائهم فيها، فجاءت آراؤهم فيها ملونة بأصباغ ثقافاتهم العقلية، وترددت فيها أصداء الجوهر والعرض والكل والجزء، والوحدة والتشتت، والصدق والكذب، والزيادة والنقص وغيرها من آثار تلك الثقافات، مما تحول بهذه المسألة الى جدل عقلي وكلامي، دون أن تخلو بعض هذه الآراء من بعض الملامح الفنية أو النقدية التي تمس جوهر الشعر أو النثر، وما يتصل بتفضيل أحدهما على الآخر من الحجج والدلائل، التي تمس جوهر الشعر أو النثر، وكان من الطبيعي أن ينتصر معظم أفراد هذه الطبقة للنثر، ويفضله على الشعر، لماله من صلة بثقافاتهم ومجالات عملهم واشتغالهم، وأن يكون أنصار الشعر قلة بينهم، دون أن تتجاوزحججهم

في تفضيله حدود الحجج التقليدية المتكررة، كما نجد في قول مسكويه(– 421هـ):"إن النظم والنثر قسيمان تحت الكلام ... وينفصل النظم عن النثر بفضل الوزن الذي صار به منظوما، ولما كان الوزن حلية زائدة، وصورة فاضلة على النثر، سارالشعر أفضل من النثر من جهة الوزن ... فإذا اعتبرت المعاني مشتركة بين النظم والنثر، فليس من هذه الجهة تميز لأحدهما من الآخر، بل يكون كل واحد منهما صدقا وكذبا، وصحيحا وسقيما، وقال: والنظم من الكلام مثال اللحن من النظم ... يكتسي منه الكلام صورة زائدة "[69] وليس يخفى أثر المنطق بمقدماته ومقايساته ونتائجه في هذا الرأي الذي فضل به الشعر على النثر على أساس ما في أحدهما من زيادة على الآخر أو نقص.

ولم يفضل أبو حيان الوقوف على آراء عدد من شعراء عصره في أثناء عرضه حجج أنصار الشعر في الليلة الخامسة والعشرين من ليالي "الامتاع والمؤانسة" فقال : "وأما ما يفضل به النظم على النثر أشياء سمعناها ... وأنا آتي على ما يحضرني من ذلك منسوبا "[70] وبدأ بعرض حجج الشاعر السلامي[71] (–394 هـ) التي لا نجد فيها جديدا سوى الاشارة الى قيمة الموهبة في الشعر، وكثرة الدراسات النقدية حوله مما يدل على فضله وتقدمه لديه إذ يقول:" ومن فضائل النظم أن صار لنا صناعة برأسها... وتكلم الناس في قوافيها، وتوسعوا في تصاريفها، وتصرفوا في بحورها، واطلعوا على عجائب ما استخزن فيها من آثار الطبيعة الشريفة، وشواهد القدرة الصادقة، وما هكذا النثر، فإنه قصر عن هذه الذروة الشامخة، والقمة العالية، فصار بذلك بذلة لكافة الناطقين من الخاصة والعامة، والنساء والصبيان، ومن فضائله : انه لا يغنى ولا يحدى إلابه ... وأنه يقال: ما أحسن هذه الرسالة لو كان فيها بيت من الشعر، ولا يقال : ماأحسن هذا الشعر لو كان فيه شيء من النثر، وأن صورة المنظوم محفوظة، وصورة المنثور ضائعة"[72]، ومن الملاحظ أنه لا يفرق ـ عامدا على ما يبدو ـ بين النثر العادي والنثر الفني أو الأدبي، مما يدل على طغيان الجدل والرغبة في المغالبة على آراء كثيرة من الأدباء والنقاد في هذه المسألة.

ومن الشعراء الذين عرض آراءهم فيها شاعر العصر ابن نباتة السعدي[73] (ـ405هـ) الذي وجدناه يقتصر من فضائل الشعر على أهميته شاهدا نحويا أو لغويا فقال : "من فضل النظم أن الشواهد لا توجد الا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه ... فعلى هذا فالشاعر هو الحجة "[74]، على حين ذهب الخالع[75] (ـ422 هـ) الى تفضيله بما يحققه لصاحبه من منافع، واستغنائه عن النثر وحاجة النثر إليه فقال: "وإذا تتبعت جوائز الشعراء وجدتها خارجة عن الحصر ... وإذا تتبعت هذه الحال لأصحاب النثر لم تجد شيئا من ذلك. والناس يقولون : ما أكمل هذا البليغ لو قرض الشعر، ولا يقولون: ما أشعر هذا الشاعر لو قدر على النثر. هذا لغنى الناظم على الناثر، وفقر الناثر الى الناظم"[76].

وقد ظلت هذه الحجج تدور في معظم كتب الأدب والنقد بعد القرن الرابع، فلا نكاد نقع فيها على جديد سوى التشعيب والتفريع والتوليد، ولم يدع فيها صاحب العمدة زيادة لمستزيد، اذ كان من أكبر أنصار الشعر ومفضليه، فجعل الباب الأول من كتابه في "فضل الشعر" وأتى فيه على دحض حجج أنصار النثر وتفنيدها، دون أن تخلو آراؤه حولها من آثار العصبية أو الجدل الذي لا يمس جوهر الشعر أو النثر إلا عارضا، كقوله:" ولعل بعض المنتصرين للنثر، الطاعنين على الشعر يحتج بأن القرآن منثور. فكما أن القرآن أعجز الشعراء، وليس بشعر، فكذلك أعجز الخطباء وليس بخطبة، والمترسلين وليس بترسل ... واحتج بعضهم بأن الشعراء يخدمون الكتاب ولا تجد كاتبا يخدم شاعرا ... وانما ذلك لأن الشاعر واثق بنفسه، مدل بما عنده على الكاتب والملك ... ومن فضل الشعر أن الشاعر يخاطب الملك بالكافة والكاتب لا يفعل ذلك ... وأن الكذب الذي أجمع الناس على قبحه حسن فيه ... وأن الاشعار معايير الأوتار"[77]. ومن الملاحظ أن ابن رشيق قد اختار من حجج أنصار النثر ما يسهل عليه هدمها ونقضها، وان كان في كثير منها مايربو في أهميته على ماذكر، ويدل على شيء من العمق والنفاذ والشمول كما سيتضح بعد قليل.

أنصار النثر وحججهم:

تختلف حجج أنصار النثر وآراؤهم عن سابقيهم من أنصار الشعر ومفضليه اختلافا بينا، لاختلاف الموضوع من ناحية، واختلاف الأصول الفكرية والثقافية التي يستند إليها أنصار النثر ويستمدون منها حججهم ومقاييسهم في تفضيله من ناحية أخرى، إذ كان معظمهم من المشتغلين بالفلسفة والمنطق والكلام والأدب، فجاءت آراؤهم ملونة بألوان هذه الثقافات وآثارها، وتلك ملاحظة هامة ودقيقة، وليست مقتصرة على هذه المسألة فحسب، وإنما تتعداها إلى نقد النثر عموما، كما سنلاحظ في أثناء تناولنا اتجاهاته وقضاياه بالدراسة.

وكنا قبل قليل قد ذكرنا أن أبا حيان التوحيدي عرض مسألة المفاضلة بين الشعر والنثرعلى عدد من شيوخه ومعاصريه، ونقل إلينا آراءهم فيها، وأتينا على تحليل آراء مفضلي الشعر منهم وأنصاره، وكان معظم أنصار النثر منهم من أهل الجدل والكلام أو الأدب والكتابة من أمثال أبي سليمان المنطقي وعيسى الوزير وأبي عابد الكرخي وابن ثوابة والجريري وغيرهم.

أما شيخ التوحيد أبو سليمان المنطقي (نحو 380 هـ) فقد بدأ حائرا ومترددا في هذه المسألة بين موقفين : أحدهما فني نقدي مبرأ من آثار الجدل والمنطق، يعتمد الجودة مقياسا للمفاضلة بين الأنواع الأدبية، بغض النظر عن جنسها وقالبها الفني إذ يقول : "الكلام ينبعث في أول مباديه إما عفو البديهة، واما عن كد الروية، وإما أن يكون مركبا منهما ... فإن خلص هذا المركب في شوائب التكلف، وشوائن التعسف، كان بليغا رائعا حلوا، تحتضنه الصدور، وتختلسه الآذان ... والتفاضل الواقع بين البلغاء في النظم والنثر إنما هو في هذا الموكب الذي يسمى تأليفا ورصفا"[78]. وعلى أساس هذا المقياس الفني لا يكون هنالك مجال للتفاضل بين الشعر والنثر من حيث الجنس أو النوع، فلكل منهما مايزينه أو يشينه بحسب اشتماله على عناصر الجودة والاتقان والتحبير وفي ذلك يقول :"والعبارة تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقة النثر، وكل هذا راجع الى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسناء أو قبيحة،

وتأليف مقبول أو ممجوج، وذوق حلو أو مر، وطريق سهل أو وعر ... فإذا كان الأمر في هذه الحال على ماوصفنا، فللنثر فضيلته التي لا تنكر، وللنظم شرفه الذي لا يجحد ولايستر،لأن مناقب النثر في مقابل مناقب النظم، ومثالب النظم في مقابلة مثالب النثر، والذي لابد منه فيهما السلامة والدقة وتجنب العويص وما تحتاج الى التأويل والتخليص"[79]. بيد أننا - مع ذلك كله - نراه يفضل النثر على الشعر حين يقف من المفاضلة بينهما موقفا فلسفيا يعتمد فيه على النظر في جوهر هذا الفن أو ذاك، فيجد في مفهوم الوحدة العضوية مقياسا ودليلا على فضل النثر وتقدمه فيقول : "والنثر أشرف جوهرا، والنظم أشرف عرضا ... ولأن الوحدة في النثر أكثر، والنثر الى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، لأن الواحد أول، والتابع له ثان"[80].

واستأثر مفهوم الوحدة باهتمام هؤلاء المتكلمين، فاتخذ منها أبو عابد الكرخي حجة أساسية في تفضيل النثر دون أن يقتصر على دلالتها النقدية فحسب، وإنما تجاوز ذلك الى تعميق هذه الدلالة، والنظر إليها بمنظار فلسفي واسع وعميق، وأضاف إليها حججا عقلية وجدلية ودينية وفنية أخرى تدعو الى تفضيل النثر، فقال :"النثر أصل الكلام، والنظم فرعه والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل ... ومن شرفه أيضا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل مع اختلاف اللغات كلها منثورة ... ومن شرفه أن الوحدة فيه أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف عنه أبعد وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبة على شيء إلا كان ذلك دليلا على حسن ذلك الشيء ... وكما أنه إلهي بالوحدة، كذلك هو طبيعي بالبدأة، والبدأة بالطبيعيات وحدة، كما أن الوحدة في الالهيات بدأة. قال أبو حيان : وهذا كلام خطير. وقال أبو عابد : "ومن شرف النثر أيضا أنه مبرأ من التكلف، منزه عن الضرورة، غني عن الإعتذار والافتقار والتقديم والتأخير والحذف والتكرير، وما هو أكثرمن هذا مما هو مدون في كتب القوافي والعروض"[81]. فجعل الوزن والقافية - وهما حجة أنصار الشعر الأساسية في تفضيله - قيدا يحد من قدرة المبدع على التعبير، ويدعوه الى التكلف والتقديم والتأخير وارتكاب الضرائر، وذلك مايبرأ منه النثر ويتنزه عنه.

وحاول عيسى الوزير تعليل هذه الظاهرة الأسلوبية وتفسيرها بربطها بأصول هذا الفن أو ذاك، ومدى صلته بالعقل والتفكير، أو الحس والفطرة فقال :"والنثر من قبل العقل، والنظم من قبل الحس، ولدخول النظم في طي الحس دخلت عليه الآفة، وغلبت عليه الضرورة، واحتيج إلى الإغضاء عما لا يجوز مثله في الأصل الذي هو النثر"[82] متابعا في ذلك صاحبه الكرخي حين عد النثر أصلا يسدل على فضله وكرم عنصره، والأصل عند أهل الجدل والكلام أبدا أشرف من الفرع.

ومن الملاحظ أن أنصار النثر كثيرا ما يستندون الى الدين، فيستمدون منه بعض الحجج في تفضيله كما هو واضح في قول أبي عابد الذي ذكرناه، إذ اتخذ من الكتب السماوية المنثورة دليلا على شرف النثر، ووجد صاحبه الأنصاري في كلام النبي (ص) وأحاديثه المنثورة دليلا آخر، فقال :«ومن شرف النثر أن النبي (ص) لم ينطق إلا به ... وما سلب النظم الا لهبوطه عن درجة النثر، ولا نزه عنه إلا لما فيه من النقص، ولو تساويا لنطق بهما، ولما اختلفا خُصّ بأشرفهما الذي هو أجول في جميع المواضيع، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع"[83] وفي ذلك إشارة واضحة الى قدرة النثر على الوفاء بحاجات الناس والتعبير عن سائر الأغراض، ومما لا شك فيه. أن لتطور النثر وفنونه وما تحقق لأصحابه وكتابه من فوائد ومنافع أثرا في هذه الآراء النقدية.

وكانت الحاجة إلى الكتاب والمترسلين والخطباء في هذا العصر قد أدت الى رفع مراتبهم وعلو أقدارهم، وأجزال عطاياهم مما أسهم في تعزيز مكانة النثر، وتفضيله على الشعر، اذ وجد في ذلك أنصاره حجة أخرى تضاف الى حججهم السابقة، وتدحض أقوال أنصار الشعر حول ما يعود به على صاحبه من منافع وجوائز، وفي ذلك يقول ابن ثوابة[84] (ـ 349 هـ) :"لو تصفحنا [ما صار الى] أصحاب النثر من كتاب البلاغة والخطباء الذين ذبوا عن الدولة ... لكان يوفي على كل ماصار الى جميع من قال الشعر، ولاك القصيدة ... ومن أين يفتخر بالقريض وزير الخليفة وصاحب السر ... ومتى كانت الحاجة إلى الشعراء كالحاجة إلى الوزراء، ومتى قام وزير لشاعر للخدمة أو للتكرمة. وكان ابن ثوابة إذا جال في هذه الأكناف لا يلحق شأوه ... وله مناظرات

واسعة في الباب مع جماعة من أهل زمانه"[85] وفي ذلك دلالة على ما كان لهذه المسألة من أصداء واسعة في بيئات الادباء والنقاد في ذلك العصر.

وتختلف حجج هذه الطبقة من الأدباء والكتاب عن سابقيهم من العلماء والمتكلمين من حيث عمقها وشمولها، اذ كثيرا ما نجدها تعتمد على الصياغة الانشائية التي لا طائل تحتها، من ذلك قول ابن طرار الجريري (- 390 هـ)[86]:" النثر كالحرة، والنظم كالأمة، والأمة قد تكون أحسن وجها، وأدمث شمائل، وأحلى حركات، الا أنها لا توصف بكرم جوهرة الحرة، ولا بشرف عرقها، وعتق نفسها، وفضل حيائها. وقال: ولشرف النثر قال تعالى :"اذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا"[87] ولم يقل : منظوما، ونجوم السماء منتشرة، وان كان انتشارها على نظام، إلا أن نظامها في جد العقل وانتشارها في حد الحس"[88] فليس في هذا الكلام شيء أبعد من حسن الصياغة والتشبيه على الرغم من اشتماله على بعض الحجج في تفضيل النثر، الذي شبهه بالحرة، على الشعر الذي يشبه الأمة، إشارة منه الى ما يخضع له الشعر من قيود النظم والتأليف التي تحرر منها النثر، وذلك ما نجده في قول أحمد بن محمد[89] كاتب ركن الدولة:"الكلام المنثور أشبه بالوشي والمنظوم أشبه بالنير المخطط، والوشي يروق مالا يروق غيره"[90].

ولعل من الغريب أن نجد ناقدا من ألمع نقاد الشعر في القرنين الرابع والخامس كالمرزوقي (-421هـ). يقف في صف أنصار النثر، ويحتج لذلك بحجج عديدة في مقدمته النقدية التي صدر بها شرحه للحماسة، وعرض في أثنائها مجمل ما انتهت اليه أراء النقاد والعلماء قبله في هذه المسألة ومن أبرز هذه الحجج لديه أن أهل الجاهلية قدموا الخطيب على الشاعر، وأنهم كانوا يترفعون عن انتحال الشعر والشهرة به، لما عرف به الشعراء من تكسب بالشعر، وتعرض للسرقة، وأن القرآن على ما فيه من اعجاز منثور، وأن مكانة الكتاب في عصره أرفع من مكانة الشعراء، مما يوجب تفضيل النثر في نظره إذ يقول : "اعلم أن تأخر الشعراء عن رتبة البلغاء موجبة تأخر المنظوم عن رتبة المنثور عند العرب لأمرين : أن ملوكهم قبل الاسلام وبعده كانوا يتبجحون

بالخطابة، ويعدونها أكمل أسباب الرياسة ... ويأنفون من الاشتهار بقرض الشعر .... والثاني أنهم اتخذوا الشعر مكسبة ... ومما يدل على أن النثر أشرف : أن الإعجاز من الله، والتحدي من الرسول وقعا عليه دون النظم"[91].

وإلى ذلك ذهب الثعالبي[92](- 429 هـ) في تفضيله النثر في مقدمة "نثر النظم" محتجا بارتفاع أقدار الكتاب عن مراتب الشعراء، وحاجة الدول والممالك الى خدماتهم الجليلة، وتنزه الأنبياء عن الشعر، وميل الشعراء الى المبالغة والكذب في أشعارهم، وغير ذلك مما يمس جوهر الشعر أو النثر إلا عارضا، فقال :"والنثر أشرف، وفي طريق الملوك والأكابر أذهب، وأصحابه أفضل، ومجالسهم أرفع ،،، ويحتاجون أن يكونوا ذوي آداب كثيرة، ومعارف مفتنة، وقد وسمتهم خدمة الملوك بشرفها، وبوأتهم منازل رياستها... والشعراء إنما أغراضهم وصف الديار والآثار، وذكر الأوطان، والحنين الى الأهواء، والتشبيب بالنساء، ثم الطلب والاستجداء ... ولانخفاض منزلة الشعر تصون عنه الأنبياء، وترفع عنه الملوك"[93].

وعلى ذلك فقد غدت وظيفة الفن الأدبي، ومدى الحاجة إليه، وما يعود به، على صاحبه من فوائد، مقاييس أساسية في تفضيل نوع على آخر كما نجد عند علي بن خلف[94] (- بعد 437هـ) في قوله :" والكتابة ترأس صناعة الخطابة، والخطابة ترأس صناعة الشعر ... لأن صناعتي الخطابة والشعر، وان كانتا موفورتي الحظ من الفضل والشرف، غير بالغتين مدى صناعة الكتابة، ولامجاريتين لها في دوام الحاجة إليها، وقدر الانتفاع بها ... وذلك أن الخطيب قد يحتاج إليه في الأحيان المتباعدة، والشاعر انما يحتاج اليه لتزيين المجامع ... وان اعتبر فضل ما بين هذه الصناعة، والصناعتين الأخريين من طريق المرفق والجدوى، ظهر أنه لا نسبة بين ما يحصل عليه الكاتب من الحظ، وما يحصل عليه الخطيب والشاعر عن طريق البر والصلة "[95].

واعتمادا على هذه المقاييس النفعية فضل ابن سنان الخفاجي (- 466 هـ) النثر فقال :"ان الحاجة الى صناعة الكتاب ماسة، والشعر فضل يستغنى عنه ... وان منزلة الشاعر إذا ازدادت وتسامت لم ينل قدرا عاليا، والكاتب ينال الوزارة بالكتابة، وأكثر

النظم لا يعبر عن جد، وأكثر النثر شرح أمور متيقنة، وماكثر فيه الجد والتحقيق أفضل مما كثر فيه المحال والتقريب"[96] وفي ذلك تعبير واضح عما بلغته صناعة الكتابة، من بين فنون النثر كلها، من تطور، وما آل إليه حال الكتاب من ارتفاع، مما كان له أكبر الأثر في تفضيل النثر على الشعر، وتحول المفاضلة بينهما عن مسارها الفني أو النقدي الصافي الى مسار آخر ليست له صلة قوية بجوهر الأدب أو النقد، وإن كانت هنالك فئة أخرى من النقاد والأدباء تمثل موقفا فنيا وجماليا خالصا، وتعبر عن روح النقد الموضوعي السليم، وتتخذ من المقاييس الفنية أساسا في تفضيل نص أدبي على آخر، بغض النظر عن قالبه الفني أو نوعه.

الموقف الفني والجمالي وأنصاره:

تعود أصول هذا الموقف النقدي في تفضيل النص الأدبي، الى طلائع الآثار النقديةالعربية وبواكيرها، إذ نجد ابن المقفع (–142هـ) يعتمد في تمييز الأدب جيده من رديئه على مقاييس فنية محددة، تتجلى فيما يمكن أن يفصح عنه النص الأدبي – شعره أو نثره – من قدرة على الايجاز والوفاء بحقوق النظم والتأليف، والمناسبة بين المقام والمقال، فيقول :"البلاغة إسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة،،، منها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا ورسائل، فعامة ما يكون من هذه الأبواب،فالوحي فيها والاشارة الى المعنى والايجاز هو البلاغة ... واعطاء كل مقام حقه، والقيام بالذي يجب في سياسة ذلك المقام، وارضاء من يعرف حقوق الكلام"[97]، وعلى أساس هذه المقاييس الأسلوبية أو البلاغية يمكن أن يتم تفضيل نص أدبي على آخر سواء أكان شعرا أم نثرا، ما دام يدل على معرفة بأصول صنعة الكلام، ويعبر عن قدرة على رصفه و تأليفه، فليس يخرج الأدب – في نظر ابن المقفع – من أن يكون صنعة من الصنائع الفنية الدقيقة :"فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل، وأن يقولوا قولا بديعا، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم ليس زائد على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا، فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمع الى

كل لون شبهه، مما يزيده بذلك حسنا فسميّ بذلك صائغا رقيقا، كصاغة الذهب والفضة، صنعوا منها ما يعجب الناس"[98].

وقد تأثر الجاحظ (-255 هـ) بهذا المذهب الفني والجمالي، وعمل على تعميقه وتأصيله، إذ لا نكاد نعثر في آرائه الكثيرة في الشعر والنثر على تفضيل أحدهما على الآخر بنوعه، وإنما نراه ينظر إليهما بمقياس فني وجمالي واحد، يعتمد حسن الصياغة، وجودة التأليف، واتساق النظم، وروعة التعبير مقياسا لذلك فيقول :" ان المعنى اذا اكتسي لفظا حسنا، وأعاره البليغ مخرجا سهلا، ومنحه المتكلم دلا متعشقا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا، فالمعاني إذا كسيت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زينت، وحسب ما زخرفت".[99]، وأحسن الكلام عنده ما جاء لفظه، وشرف معناه، ومال الى الايجاز والاختصار وفي ذلك يقول :"وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه ... فإذا كان المعنى شريفا، واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا عن الاستكراه، منزها عن الاختلال، مصونا عن التكلف صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة "[100] وفي ذلك ما يفسر اهتمامه النقدي في كتبه ورسائله الكثيرة بالشعر والنثر معا، وعدم اقتصاره على أحدهما فيها، وإعجابه الشديد بمن يجمع بينهما من الأدباء كقوله :"ومن الخطباء الشعراء ممن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن : كلثوم بن عمر والعتابي (- 208 هـ) ... ومن الخطباء الشعراء الذين جمعوا الشعر والخطب والرسائل الطوال والقصار والكتب المخلدة والسير الحسان المدونة والأخبار المولدة: سهل بن هرون[101] (-215 هـ) "، وان كان ابن هرون نفسه يرى أن "اللسان الجيد والشعر لا يكادان يجتمعان في أحد، وأعسر من ذلك أن تجتمع بلاغة القلم وبلاغة الشعر"[102] وعلل ذلك القاضي عبد الجبار(-415 هـ) في قوله :" إن العلم الذي يمكن معه نظم الشعر، غير العلم الذي معه يمكن النثر، فلذلك اختلفا"[103].

مع ذلك فإن هذه الظاهرة الابداعية قد اتسع مداها في العصر العباسي خاصة، فترددت أصداؤها في كثير من كتب الأدب والنقد، ومن ذلك ما نقع عليه في صدور تراجم الاغاني، إذ يبدأ أبو الفرج أخبار أبي شراعة البصري بقوله إنه :" من شعراء الدولة العباسية ... وكان فصيحا يتعاطى الرسائل والخطب مع شعره"[104] ويقول في أول أخبار العطوي :" محمد بن عبد الرحمان بن أبي عطية ... وكان شاعرا كاتبا من شعراء الدولة العباسية "[105] كما يقول في صدر أخبار الحسن بن وهب إنه :"كاتب شاعر مترسل فصيح أديب "[106]. ويرتبط انتشار هذه الظاهرة ـ على ما يبدو ـ بتطور الشعر والنثر في هذا العصرالذي مال فيه أولهما نحو السهولة والبساطة، وارتقى الثاني إلى درجة عالية من الصنعة والزخرفة والتعقيد، فجنح معظم أدباء العصر الى الجمع بينهما، وتباروا في التجويد فيهما معا[107]، ووصل الأمر ببعضهم أن جعل كل سطر من سطور رسائله مشطورا شطرين أولهما نثر والثاني شعر كما فعل الهمذاني[108] مما سوغ لبعض الدارسين القول أنه لم يعد في هذا العصر نثر خالص النثرية[109].

وأسهم هذا التطور الأدبي في تقريب المسافة بين الشعر والنثر، والنظر إليهما بمنظار نقدي واحد، فعمد كثير من النقاد والبلاغيين إلى وضع بعض القواعد الكلية التي تصلح للفنين معا، فنجد ابن طباطبا العلوي (-322هـ) يدعو الشاعر الى أن " يسلك منهاج أصحاب الرسائل في بلاغاتهم وتصرفهم في مكاتباتهم، فإن للشعر فصولا كفصول الرسائل"[110]، ودعا اسحق بن وهب (-نحو 350 هـ) الخطباء والكتاب الى السير على هدى القواعد التي رسمها في محاسن الشعر ومعايبه فقال :"وقد ذكرنا المطالب التي يصير بها الشعر حسنا، وبالجودة موصوفا، فاستعمله في الخطابة والترسل، وكل ما قلناه من معائب فتجنبه "[111] وكان قبل ذلك قد قسم الكلام الى أنواعه المعروفة، وقال :"وفي الشعر والنثر جميعا تقع البلاغة"[112] وعلى ذلك نجد القاضي الجرجاني (-395 هـ) يتحدث عن بعض القواعد النقدية والبلاغية التي تمس صنعةالشعر، ثم لا يجد في نفسه حرجا من لفت النظر إلى صلاحيتها للتطبيق في مجال الكتابة والنثر عامة فيقول : "وليس ما رسمته لك في الباب بمقصور على الشعر

دون الكتابة، ولا مختص بالنظم دون النثر"[113] وجرى كثير من المتأخرين بريح من سبقهم، إذ نجد ابن سنان الخفاجي (–466 هـ) يأخذ على ابن اسحاق الصابي (–384هـ) تفريقه بين الشعر والنثر في بعض شرائط الفصاحة والبلاغة فيقول:" ومن شروط الفصاحة والبلاغة أن يكون معنى الكلام واضحا ... سواء كان منظوما أو منثورا. وقد غلط أبو اسحق الصابي في هذا الموضع فزعم أن الحسن من الشعر ما أعطاك معناه بعد مطاولة ومما طلة، والحسن من النثر ما سبق معناه لفظه ... ففرق بين النظم والنثر في هذا الحكم، ولا فرق بينهما ولا شبهة في ذلك"[114] وتابعه في ذلك ابن الاثير(–637 هـ) بعد زمن غير قصير، فرد على ابن الصابي، في تفرقته بين الكتابة والشعر من حيث اختصاص كل نوع منهما ببعض الأغراض، ورأى أن لا فرق بينهما في ذلك ولا تمييز[115]، وفي ذلك كله دلالة على تأثر النقد بحركة الأدب، وتجاوبه معها، ومحاولة النقاد تقريب المسافة بين الشعر والنثر في مقاييس النقد وميادينه، بعد أن تم هذا التقارب فعلا في ميادين الأدب وكان لذلك كله أثره الواضح في مسألة المفاضلة بين الشعر والنثر.

وكنا قد أشرنا من قبل إلى اهتمام أبي حيان الواسع بهذه المسألة التي خصها بليلة من ليالي الامتاع والمؤانسة، بدأها على عادته بقول الوزير ابن سعدان [116](–375 هـ) : " أحب أن أسمع كلاما في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة؟ فكان الجواب : إن الكلام على الكلام صعب ... وقد قال الناس في هذين الفنين ضروبا من القول لم يبعدوا فيها عن الوصف الحسن، والانصاف المحمود، والتنافس المقبول، إلا ما خالطه من التعصب"[117] وعرض تلك الأقوال عرضا وافيا وانتهى الى تحديد موقفه النقدي من هذه المسألة التي اختلفوا فيها فقال :" وفي الجملة فإن أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع، حتى إذا رامه مريغ حلق، واذا حلق أسف،أعني يبعد على المحاول بعنف، ويقرب على المتناول بلطف"[118]. فعبر

بذلك عما آلت إليه حال هذين الفنين في عصره من تقارب وتشاكل، ومالحق النثر فيه خاصة من ضروب الابداع والإفتنان، حتى كاد أن يقارب الشعر في نظمه وايقاعه، فأطمع مشهوده بالسمع، شأنه في ذلك شأن الشعر الذي رقت حواشيه، ولطفت معانيه، وصار أحسنه ما شاكل النثر وشابهه، وليس في مقاييس أبي حيان مجال للمفاضلة بينهما من حيث النوع، إذ هما في نظره صورتان من صور الكلام الفني الجميل، وليس يفضل أحدهما الآخر إلا بقدر ما يفصح عنه من صحة المعنى، وجودة التعبير عنه، وفى ذلك يقول :" والشعر كلام وإن كان من قبيل النظم، كما أن الخطبة كلام وان كان من قبيل النثر، والانتظام والانتثار صورتان للكلام في السمع، وليس الصواب مقصورا على النثر دون النظم، ولا الحق مقبولا بالنظم دون النثر"[119].

واعتمد أصحاب الاعجاز على الفصاحة والبلاغة مقياسا أساسيا للمفاضلة بين القرآن وغيره من فنون القول، بغض النظر عن النوع أو طريقة النظم والتأليف، فرسموا لذلك قواعد محددة يمكن أن تطبق على الشعر والنثر اعتمادا على مقاييس هذا العلم الكلي الذى أصبح يعرف بعلم البلاغة، وكان لمسألة إعجاز القرآن، والموازنة بينه وبين الأنواع الأدبية الأخرى، الدور الأكبر في نشأته وتطوره.

وكان الجاحظ (- 255 هـ) من أوائل النقاد الذين اعتمدوا المقاييس البلاغية أساسا في نقد الشعر والنثر، أو المفاضلة بينهما، ووجد فيها قواعد للموازنة بين القرآن وغيره من الأنواع الأدبية المعروفة قصد إثبات إعجازه وفي ذلك يقول :"فأما معرفة صحيح الكلام من سقيمه ... وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه، فليس يعرف حتى تعرف القصيد من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل... فإذا عرف صنوف التأليف، عرف مباينة القرآن عن مثله"[120]، بيد أننا مع ذلك لا نكاد نقف في كتبه الكثيرة ورسائله التي وصلت إلينا على شيء ذي بال في مجال المفاضلة بين الشعر والنثر، أو بين القرآن وفنون القول، وان كنا نعتقد أنه ضمن كتابه المفقود في "نظم القرآن" كثيرا منها، كما تدل على ذلك بعض أحاديثه عن هذا الكتاب"[121].

على أن ما وصل إلينا من كتب الاعجاز يدل على اهتمام أصحابها الواسع بهذه المسألة التي خصها القاضي عبد الجبار(-415 هـ) في المغني بفصل مفرد عنوانه : " من بيان الفصاحة التي فيها يفضل بعض الكلام على بعض "وبدأه بقول أبي هاشم الجبائي[122](-321 هـ) في البيان عن معنى الفصاحة وشرائطها التي يمكن أن يتم التفاضل بين أنواع الكلام على أساسها :" إنما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين ... وليس فصاحة الكلام أن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف. إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة"[123] ولهذا القول أهمية كبرى في علاقة اللفظ بالمعنى، إضافة إلى أهميته في إرساء قواعد المفاضلة، بين الشعر والنثر على أسس فنية وبلاغية تستمد من مفهوم الفصاحة معيارا لهذه المفاضلة، وعلى ذلك يمكن للنثر – أو نوع محدد منه ـ أن يفضل الشعر، دون أن يكون للنوع أو لطريقة النظم والتأليف دور في ذلك.

وتابع القاضي عبد الجبار شيخه الجبائي فيما ذهب إليه، فجعل للفصاحة مراتب ونهايات، يمكن لأنواع الكلام أن تتفاضل على أساسها، دونما تمييز بين نوع وآخر، فسائرها مما تقع فيه الفصاحة، فقال: "إن للكلام الفصيح مراتب ونهايات، وإن جملة الكلام، وإن كانت محصورة، وتأليفها يقع على طرائق مختلفة، فتختلف مراتبه في الفصاحة، فيجب ألا يمتنع أن يقع فيه التفاضل، وتبين بعض مراتبه من بعض"[124] وعلى ذلك وجدناه يرد قول المعترض القائل :"إن من يتمكن من الشعر، يتبين عمن لا يتمكن منه، وإن كان فصيحا في نثر الكلام"[125] إذ لا مجال لمثل هذا الرأي عند أصحاب هذا الاتجاه الفني الذي يتخذ من الفصاحة والبلاغة معيارا للمفاضلة بين أنواع الكلام.

واتخذ القاضي الباقلاني (– 403 هـ) من حسن البيان معيارا لهذه المفاضلات فقال :" يقع التفاضل في البيان ... وهو على مراتب ... والقرآن أعلى منازل البيان، وأعلى مراتبه"[126]. ولا ثبات صحة هذا الكلام بدأ يدفع رأي من يرى في الشعر فنا

يفضل سائر أنواع الكلام فيجب الاقتصار عليه في أثناء الموازنة، بين القرآن وغيره فقال في الرد عليه :"فإن خيل إليك ... أنه يحتاج أن يوازن بين نظم الشعر والقرآن، لأن الشعر أفصح من الخطب، وأبرع من الرسائل، وأدق مسلكا من جميع أصناف المحاورات، ولذلك قالوا للنبي (ص) هو شاعر وساحر، وسول إليك الشيطان أن الشعر أبلغ وأعجب وأرق وأبرع وأحسن الكلام وأبدع، فهذا فصل فيه نظر بين المتكلمين، وكلام بين المحققين "[127] وأورد لنا صورة من صور الخلاف بين النقاد حول المفاضلة بين الشعر والنثر فقال :"وسمعت أفضل من رأيت من أهل العلم والأدب والحذاق بهذه الصناعة يقول : إن الكلام المنثور يتأتى فيه من الفصاحة والبلاغة مالا يتأتى في الشعر لأن الشعر يضيق نطاق الكلام ... وحضره من يتقدم في صنعة الكلام، فراجعه في ذلك، وذكر أنه لا يمتنع أن يكون الشعر أبلغ إذا صادف شروط الفصاحة، وأبدع إذا تضمن أسباب البلاغة.[قال الجرجاني] : "ويشهد للقول الأخير عندي أن معظم براعة كلام العرب في الشعر، ولا تجد في منثور قولهم ما تجد في منظومه، وإن كان قد أحدثت البراعة في الرسائل على حد لم يعهد في سالف أيام العرب، ولم ينقل في دواوينهم وأخبارهم "[128] مشيرا بذلك الى ما طرأ على بعض فنون النثر الأدبي في عصره من تطوروتجديد، وما رافقه من تطور في الموقف النقدي إزاء المفاضلة بين الشعر والنثر، وانقسام النقاد في ذلك إلى فريقين، يجد أولهما في النثر فنا أقدر على التعبير عن المعاني والأفكار والمشاعر من الشعر، لتحرره من قيود النظم التي تكبل الشعروتحد من قدرته على الوفاء بحقوق الكلام، ويرى الثاني في الشعر مثلا في الفصاحة والبلاغة إذا استوفى شرائطها، ويبدا الباقلاني ميالا الى هذا الرأي الأخير، وان كانت التطورات الأدبية في زمانه تدل على فضل النثر وتقدمه، وفي ذلك ما يدعو الى تقليب النظر النقدي في ضوء المتغيرات الجديدة في حركة الأدب. ثم أفرد بعد ذلك صفحات طويلة للموازنة بين القرآن وبعض القصائد المشهورة أو الخطب[129]، ليصل الى تفضيله عليها، اعتمادا على المقاييس البلاغية التي جعلها أساسا لتلك الموازنات والمفاضلات، وفصل القول في شعبها وفروعها وأنواعها.

ولم يخرج الرماني(-386 هـ) على هذه القواعد البلاغية والمعايير الفنية في تفضيل القرآن على سائر فنون القول المعروفة عند العرب، فبدأ رسالته بتعريف البلاغة والكشف عن غايتها التي تتجلى في :"إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"[130]، وقسمها إلى عشرة فنون، وقام بالموازنة بين القرآن وغيره من الشعر والنثر في كل فن بلاغي منها، ووصل من ذلك إلى القول أن القرآن "قد نقض العادة التي كانت جارية في أنواع الكلام، ومنها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل ... فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة في الحسن تفوق كل طريقة"[131] وجعل الشعر أعلى هذه الطرائق مرتبة بما خص به من وزن وإيقاع هو مصدر الجمال فيه، ليرتب على ذلك أن الاتيان بكلام فني معجب ومؤثر دون أن يكون موزونا يعني أنه أفضل من الشعر في سلم البيان والنقد منزلة، وفي ذلك يكمن سر من أسرار إعجاز القرآن، وتفوقه على الشعر وغيره من أنواع الكلام الأخرى عند الباقلاني إذ يقول :" لولا أن الوزن يحسن الشعر لنقصت منزلته في الحسن نقصانا عظيما ... ولذلك فمن جاء بغير الوزن المعروف في الطباع الذي من شأنه أن يحسن الكلام، بما يفوق الموزون، فهو معجز"[132]. ويترتب على ذلك - كما هو واضح - تفوق بعض نصوص النثر البديعة على الشعر، وتفضيلها عليه، كما يترتب عليه أن يقع الإعجاز في بعض فنون القول، قياسا إلى بعضها الآخر مما سوغ لليزدادي[133] نعت بعض رسائل قابوس بن وشكمير[134] (-403 هـ) وأقواله بالاعجاز أو الكلام المعجز كقوله في التعليق على بعض كلامه :"وهذا إبداع وأي إبداع، وإعجاز وأي إعجاز "[135] أو قوله:"وهذا كلام عظيم الشأن جليل الخطر شريف معجز"[136] وان كنا نجد في ذلك شيئا من المبالغة، ونفضل أن يظل هذا الوصف مقترنا بالقرآن الكريم وحده، لما فيه من دلالة على عظم قدره، وبديع نظمه وتأليفه.

وحين أراد الخطابي (-388 هـ) موازنة القرآن بغيره من فنون القول بدأ بإرساء بعض القواعد التي يمكن الاعتماد عليها في الموازنة بين أنواع الكلام، وتفضيل بعضها على بعض فقال :" وسبيل من عارض صاحبه في خطبة أو شعر أن ينشيء له كلاما

جديدا، ويحدث له معنى بديعا، فيجاريه في لفظه، ويباريه في معناه، ليوازن بين الكلامين، فيحكم بالفلح لمن أبر منهما على صاحبه "[137] مؤكدا بذلك أن المفاضلة ينبغي أن تظل محصورة في نطاق النوع الأدبي نفسه فحسب، ولذلك فقد اختار أن يوازن القرآن الكريم بأقوال المتنبئين وأسجاعهم التي ادعوا فيها معارضة القرآن، أو زعموا انها أنزلت عليهم، فكشف عن تفاهتها أمام آياته، وانتهى الى أن إعجاز هذا القرآن ينبغي أن يطلب من ذاته فحسب، ويستقصى من جهة نفسه "[138] وتلك نظرة نقدية موضوعية سليمة ومتقدمة، تتجاوز آراء كثير من النقاد العرب في مسألة المفاضلة بين الأنواع الأدبية، إذ تكفل للنوع الأدبي قسطا وافرا من التميز والاستقلال بخصائصه الذاتية وصفاته، وتجعل من العسير النظر إليه خارج نوعه، والمفاضلة بينه وبين غيره من أنواع الكلام.

وقد لا حظنا من خلال عرضنا لآراء هؤلاء النقاد في مسألة المفاضلة بين الشعر والنثر، أنهم انقسموا في ذلك ثلاث فرق، يمثل كل منها موقفا معينا منها، ويحتج بحجج تتفاوت في طبيعتها وأصولها الثقافية، وتختلف في عمقها وسطحيتها، فكانت حجج أنصار الشعر تدور حول ما خص به من وزن وتقفية تزيد في قوة تأثيره، وتجعله أسهل على الحفظ، وأعلق بالذاكرة، وأصلح للتلحين والغناء، وأسير في الآفاق وأدل على الشاهد، وأبعد من التغيير والتحريف، وأقرب إلى الإختصار والتكثيف، وأهز لعطف الكريم، وأوفر حظا في نيل الجوائز والصلات، على حين يرى أنصار النثر في الوزن والقافية قيدا يحد من قدرة الأديب على التعبير عن أفكاره ومشاعره، واتخذوا من الوحدة الموضوعية التي يفصح عنها النص النثري عادة، ومدى الحاجة إلى النثر للوفاء بأغراض المجتمع الحضري، وما يعود به على صاحبه من منافع ومكاسب واختيار الله تعالى له أداة للتعبير في كتبه السماوية، واقتصار الأنبياء عليه في كلامهم،حججا في تفضيله على الشعر، ولم ير فريق ثالث لهذه الحجج والمفاضلات وجها في تقدير الأدب تقديرا نقديا سليما، فلجأوا إلى المقاييس الفنية والبلاغية يستمدون منها معايير المفاضلة بين نص أدبي وآخر، دونما تمييز بين الشعر أو النثر،

أو تفضيل أحدهما على الآخر الا بقدر ما يفصح عنه النص الشعري أو النثري من استيفاء قواعد الفن، وأساليب الفصاحة والبلاغة، وتفرد بعض النقاد برأي ذي أهمية نقدية خاصة، ذهب فيه إلى أن المفاضلة إنما ينبغي أن تظل محصورة في مجال ضيق ومحدود، يقتصر على النوع الأدبي نفسه فحسب، وهو الرأي الذي نميل إلى الأخذ به في هذه المسألة التي استأثرت بنصيب وافر من اهتمام النقاد العرب القدماء، وكان لها دور بارز في ارساء قواعد البلاغة العربية التي بدأ الحديث عنها خافتا منذ القرن الثالث للهجرة، ووجدت لها في ميدان الدراسات الاعجازية مجالا فسيحا، قبل أن تستقل عن النقد، وتصبح علما قائما بذاته، له رجاله وأعلامه، وكتبه المدونة وآثاره، وقواعده المقررة ومصطلحاته كما هو معروف.

* * * *

هوامش :

(1) محمد بن عبد الغفور الكلاعي الحميري الاندلسي : أديب كاتب ووزير، برع في الشريعة. والأدب، وألف كتبا كثيرة منها أحكام صنعة الكلام وغيره (ـ نحو 524 هـ).
نفح الطيب 5/92-94.

(2) أحكام صنعة الكلام 36ـ وانظر صبح الاعشى 1/58.

(3) أبو عمرو بن العلاء زبان بن عمار التميمي البصري (70-154 هـ) من أئمة اللغة والأدب والرواية. وأحد القراء المشاهير. ولد في مكة، وعاش في البصرة ومات في الكوفة. الفهرست 30. والوفيات 3/466ـ 470، والاعلام 3/41.

(4) البيان والتبين 1/241، وانظر القول نفسه في العمدة 1/241 مع اختلاف يسير دونماغرو.

(5) العمدة 1/153.

(6) البيان والتبين 4/83.

(7) العمدة 1/184 .

(8) ن.م 1/109ـ110.

(9) البيان والتبين 1/351

(10) البيان والتبين 2/161 وانظر الأمالي 1/69،

(11) البيان والتبين1/32 و43 و45 و52 و179 و308 و309 و365 و 2/269 .

(12) البيان والتبين 1/365.

(13) العقد الفريد 3/2.

(14) شرح ديوان الحماسة 16/1.

(15) الأحنف بن قيس أبو بحر ، سيد تميم وخطيبها، أدرك النبي وشهد الفتوح وبه يضرب المثل في الحلم (ـ نحو 71 هـ) . الوفيات 499/2 وسير أعلام النبلاء 86/4 ـ 97 والأعلام 276/1.

(16) العقد الفريد 63/2 وسير أعلام النبلاء 89/3.

(17) خالد بن صفوان التميمي المنقري، خطيب فصيح من مخضرمي الدولتين (ـ نحو 135 هـ). الوفيات 12/3 وسير أعلام النبلاء 226/6 ومعجم الأدباء 24/11 والأعلام 297/2.

(18) البصائر والدخائر 569/2.

(19) أوس بن حجر بن مالك التميمي. شاعر جاهلي معروف (ـ نحو 2هـ) . الأغاني 70/11-74 والأعلام 31/2.

(20) فضالة بن كلدة الاسدي : شاعر جاهلي وخطيب، كان صديقا لأوس بن حجر . البيان والتبين 80/1 و319/3 والمؤتلف والمختلف 173والأعلام 146/5.

(21) البيان والتبين 180/1 وديوان أوس 23. والطمر : الثوب الخلق والطلال : الفقير .

(22) البيان والتبين 43/1. والمحصب : موضع رمي الأحجار بمنى.

(23) قس بن ساعدة الايادي : حكيم جاهلي وخطيب أدركه النبي قبل النبوة (ـ نحو 23 ق. هـ). الأغاني 246/15 ـ 151 والبداية والنهاية 214/2 والاعلام 196/5. ولقيط بن يعمر الايادي : شاعر جاهلي فحل من أهل الحيرة. المؤتلف والمختلف 175 والأغاني 354/22-359 والأعلام 244/5. وزيد بن جندب الأيادي : من شعراء الخوارج الأزارقة وخطبائهم، ينعت بالمنطيق . البيان والتبين 42/1 و 48 و 55 و267 و170/2 والحيوان 219/6 والأعلام 572/3.

(24) تاريخ الآداب العربية 81 . وانظر هيورث 66.

(25) د،م، س 388/8 وانظرالحضارة الاسلامية في القرن الرابع 421/1 وبلاشير 387/3 - 392.

(26) الخطابة العربية 20.

(27) طبقات فحول الشعراء 23/1 .

(28) عبد الله بن قيس الأشعري . صحابي جليل . ولاه عمر البصرة عام 17هـ وأقره عثمان عليها توفي 44 هـ الاعلام 114/4.

(29) العمدة 88/1 وانظر باب فضل الشعر 72/1،ما بعدها.

(30) العمدة 88/1 .

(31) الكامل 84/4 وانظر الخبر في الأغاني 263/20 ومع اختلاف يسير.

(32) جمعة وهند ابنتا الخس بن حا بس الأيادي : من نساء الجاهلية المشهورات بالفصاحة والحكمة والدها ء والأمثال السائرة . ولثعلب (ـ 291هـ) كتاب في "«تفسير كلام ابنة الخس» . ذكر ه صاحب

الفهرست 81 . وانظر في أخبارهما : البيان والتبين 52/1 و312-313 و 324 و 162/4 ـ 163 و 38/3 والأمالي 1998 و 356/2-357 وعيون الأخبار 214/2 وأمثال الميداني 259/1 وبلاغات النساء 59-62 والاعلام 97/8.

(33) القلمس بن أمية بن عوف الكناني، ويقال إن اسمه جنادة، والقلمس لقبه ومعناه السيد أو الداهية وهو أحد الخطباء الوعاظ في الجاهلية . الأعلام 203/5.

(34) بلاغات النساء 59.

(35) الكميت بن زيد (ـ 126 هـ) شاعر الهاشميين، وخطيب بني أسد، وفقيه الشيعة في العصر الأموي (60-126هـ) الأغاني 17/1-40 والأعلام 232/5 والبعيث المجاشعي خداش بن بشر بن خالد التميمي (-134هـ) خطيب وشاعر أموي من أهل البصرة، المؤتلف والمختلف 56 و108 ،الأعلام 312/2. والطرماح بن حكيم الطائي (ـ125 هـ) شاعر إسلامي فحل من الخوارج . الأغاني 35/2-45 والاعلام 225/3،

(36) البيان والتبين 84/4.

(37) السيرة النبوية 271/1 والرسالة الشافية ـ ثلاث رسائل 122 وانظر السيرة أيضا 294/1 و300 والرسالة الشافية 123 و125.

(38) انظر سورة يس 69/36 والحاقة 41/69 والطور 29/52-30 والصافات 36/37 والأنبياء 5/21 والفرقان 5/25 والنحل 103/27 والشعراء 221/26-227.

(39) سورة الإسراء 17/88.

(40) سورة الشعراء 221/26 ـ 227وانظر في تفسير هذه الآيات وتوجيهها على الصورة التي أتينا على ايجاز ها : مجموع فتاوى ابن تيمية 118/2 ـ 9 و43 و136-137 و 163/29 و750-651 واعجاز القرآن 51-56

(41) النثر الفني 129/1-130.

(42) الفهرست 157/1.

(43) اسحق بن ابراهيم الموصلي (155-235 هـ) عالم باللغة والموسيقى والغناء والأدب، نادم الرشيد وغيره من خلفاء بني العباس. الأغاني 268/5-434 و111/7-116 و 320/20-34والاعلام 292/1.

(44) وهي من الرسائل التي وصلت إلينا وقام د.رمضان عبد التواب بتحقيقها ونشرها، ويقع متنها في نحو 12صفحة 80-92 من المطبوع.

(45) احمد بن يحيى بن زيد المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في اللغة والنحو. ولد ومات ببغداد (291هـ) الوفيات 102/1-104 وانباه الرواة 138/1 والأعلام 267/1.

(46) أشار إليها صاحب الفهرست 42 ضمن أخبار أبي محمد عبد العزيز بن الواثق فقال :«وله من الكتب: رسالته الى ثعلب يسأله أي البلاغتين أبلغ...» ولم يشر ابن النديم الى هذه الرسالة في أثناء ترجمته

لثعلب، وسرده لمؤلفاته ص. 81. بيد أنه ذكر للمبرد «رسالة البلاغة» في أثناء سرده لمؤلفاته ص. 65 دون أن يشير إلى رسالة من ابن الواثق اليه «يسأله أي البلاغتين أبلغ» كما ورد في صدر رسالة المبرد التي وصلت إلينا، وذكر محققها في تقديمه لها ص. 70 أن «الكتاب رسالة صغيرة يجيب بها المبرد على رسالة بعث بها إليه الخليفة الواثق يسأله : "أي البلاغتين أبلغ» وورد في صدر متن الرسالة ص. 80 : "كتب أحمد بن الواثق الى المبرد : أحب أن أعلم أي البلاغتين أبلغ... فكتب إليه..» وعلى ذلك نكون أمام شخصين يسألان أي البلاغتين أبلغ، وهما : أبو محمد عبد العزيز بن الواثق وأحمد بن الواثق، ومؤلفين بعث إليهما هذان الشخصان بذلك السؤال وهما ثعلب الذي بعث إليه أبو محمد بن الواثق بسؤاله، والمبرد الذي بعث إليه أحمد بن الواثق بالسؤال نفسه، وأمام رسالتين أجاب بالأولى المبرد على سؤال صاحبه أحمد ولاشك أن ثعلبا قد أجاب محمدا برسالة رواها عنه فنسبت إليه دون صاحبها، ومن المرجح أن ابني الواثق قد اختلفا في تفضيل الشعر أو النثر، فبعث أحدهما الى ثعلب يسأله رأيه، وبعث الثاني الى المبرد، وقد وصلت إلينا رسالة المبرد أو جوابه، ولانعرف عن رسالة ثعلب أو جوابه شيئا. وليس في المقدمة الطويلة لمحقق رسالة المبرد إشارة إلى هذه المسألة.

(47) ذكرها أبو حيان التوحيدي في المقابسات 272 المقابسة 65.

(48) أبو اسحاق ابراهيم بن هلال الصابي (- 384 هـ) أديب مترسل وشاعر تقلد ديوان الرسائل لمعز الدولة البويهي. الوفيات 52/1-54 ويتيمة الدهر 241/2-311 ومعجم الأدباء 52/1 والأعلام 78/1.

(49) ذكرها ياقوت في معجم الأدباء 263/11.

(50) سنان بن ثابت بن قرة الحراني ، طبيب مشارك في علوم كثيرة من أهل بغداد (331 هـ) الفهرست 332 و 359 ومعجم الأدباء 263/11 والأعلام 141/3.

(51) الفهرست 53 أومعجم الأدباء 166/3.

(52) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (235-322 هـ) من علماء الاسلام بالشريعة والفلسفة والآداب والسير. قصد العراق وأخذ عن الكندي وغيره ثم عاد الى بلخ وبها توفي. له مؤلفات كثيرة في علوم مختلفة. الفهرست 153 ومعجم الأدباء 64/3-69 وتاريخ حكماء الإسلام 42 والاعلام 134/1.

(53) ذكرها التوحيدي في المقابسات 246 المقابسة 60 في أثناء حديثه عن المفاضلة بين الشعر والنثر فقال :«وقد أخرته لرسالة معدودة في الكلام على الكلام فيها ثمرة هذا بتمامه بشرح تام وعناية بالغة إن ساق الله الى غايتها» ولسنا نعلم ان كان قد أتمها أو لا.

(54) رسالة البلاغة 81.

(55) تأويل مشكل القرآن 17-18.

(56) أبو أحمد الحسين بن عبد الله العسكري (293-382 هـ) خال أبي هلال العسكري انتهت اليه الرياسة في الآداب بخوزستان. الوفيات 83/2-85 ومعجم الأدباء 233/8-267 وانباه الرواة 312/1 والاعلام 197/2.

(57) المصون157.

(58) أبو علي محمد بن الحسن الحاتمي (320-388 هـ) أديب ناقد بغدادي، له عدة كتب في نقد شعر المتنبي، معجم الأدباء 154/18-179 الوفيات 362/4-367 ومقدمة حلية المحاضرة 26/1-101.

(59) حلية المحاضرة 130/1 .

(60) ن. م122/1.

(61) ن . م 125/1.

(62) ن . م 125/1

(63) ن .م 127/1.

(64) ن . م 126/1.

(65) ن . م 127/1.

(66) كتاب الصناعتين 141-142

(67) يمكن مراجعة حديث د. زكي مبارك حول هذه التحولات في النثر الفني 129/1-133 خاصة.

(68) الهوامل والشوامل 308.

(69) ن.م.م 308.

(70) الامتاع والمؤانسة 135/2.

(71) السلامي محمد بن عبد الله المخزومي. من شعراء العراق في الدولة العباسية (332-394 هـ) يتيمة الدهر 395/2-340 والوفيات 403/4-409 والأعلام 226/6.

(72) الإمتاع والمؤانسة 1335/2-136.

(73) عبد العزيز بن عمر التميمي المعروف بابن نباتة السعدي البغدادي (-405هـ) من شعراء سيف الدولة الحمداني. يتيمة الدهر 379/2-395 والامتاع والمؤانسة 136/1 والاعلام 23/4.

(74) الامتاع والمؤانسة 136/2.

(75) الحسين بن محمد بن جعفر (- 422 هـ) شاعر عباسي أصله من الرقة وسكن بغداد. يتيمة الدهر 121/3 و 128 والامتاع والمؤانسة 136/2 الاعلام 254/2.

(76) الامتاع والمؤانسة 136/2-137

(77) العمدة 75/1-84

(78) الامتاع والمؤانسية 132/2.

(79) ن.م 138/1

(80) المقابسات 261المقابسة 65.

(81) الامتاع والمؤانسة 132/2-133.

(82) ن.م 134/2 وقد اقتصر د، احسان عباس من هذا الرأي على قوله :"النثر من قبل العقل، والنظم

من قبل الحس" فاوله تأويلا لا يتفق مع جملة كلامه وحقيقة مقاصده فقال انه :"يكرر بهذا ما قيل حول حظ الشعر من التخييل وحظ الخطابة من الامتاع "وانظر تاريخ النقد الأدبي ص233.

(83) الامتاع والمؤانسة 135/2.

(84) أحمد بن محمد بن ثوابة من كتاب الدولة البويهية ولي ديوان الرسائل لمعز الدولة البويهي (- 349 هـ) معجم الأدباء 144/1 والأعلام 208/1.

(85) الامتاع والمؤانسة 36/2.

(86) المعافي بن زكريا بن يحي الجريري المعروف بابن طرار. فقيه شاعر وأديب مصنف من أهل النهراون (303-390 هـ) . الوفيات 221/0-224 ومعجم الأدباء 151/19، والأعلام 360/7.

(87) سورة الإنسان 76/19.

(88) الامتاع والمؤانسة 234/2.

(89) هو ابن هند والكاتب، أحمد بن محمد كاتب ركن الدولة البويهي، وقد سبقت ترجمته 42.

(90) الامتاع والمؤانسة 125/2.

(91) شرح ديوان الحماسة 19/1.

(92) الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (350-429 هـ) صاحب اليتيمة. من أئمة الأدب من نيسابور، وفيات الأعيان 178/3-180.

(93) رسائل الثعالبي - نثر النظم 2-3.

(94) علي بن خلف أحد كتاب الإنشاء في الدولة الفاطمية في القرن الرابع ، كان ابنه محمد (- 407 هـ) وزيرا لبهاء الدولة البويهي في العراق. توفي على بعد 437 هـ، وانظر مقدمة محقق مواد البيان.

(95) مواد البيان 57-58،

(96) سر الفصاحة 272،

(97) البيان والتبين 116/1،

(98) الأدب الصغير 32-33، ويعد هذا النص من أقدم النصوص النقدية التي تتصل بنظم الكلام وصياغته وتأليفه في النقد العربي القديم، وقد تأثر به الجاحظ ومن أتى بعده من النقاد الذين تحدثوا عن نظرية النظم أو عن علاقة اللفظ بالمعنى ورددوه بألفاظه تقريبا، دون أن نجد عند أحد منهم إشارة إليه، وانظر مثلا الحيوان 132/3 وعيار الشعر6 و32 والموازنة 173 والصناعتين 58 ودلائل الاعجاز 718 و 118 و123 و 255 و 206،

(99) البيان والتبين 254/1.

(100) الحيوان 83/1،

(101) البيان والتبين 51/1-52.

(102) البصائر والدخائر291/4-292.

(103) المغني 230/16.
(104) الأغاني 22/23.
(105) ن.م 123/23.
(106) ن.م 35/23.
(107) انظر مثلا يتيمة الدهر 259/4 و267 و 290 ومواضع كثيرة جدا. وانظر أيضا النثر الفني 128/1،
(108) رسائله 128 وانظر النثر الفني 427/2 و 434 ويتيمة الدهر 259/4 وبديع الزمان هو أحمد ابن الحسين الهمداني (358-398 هـ) صاحب المقامات المشهورة. من أئمة الكتاب يتيمة الدهر 256/4-202 والوفيات 127/1-129 والأعلام 115/1،
(109) المرشد الى فهم أشعار العرب 793/3 وانظر النثر الفني 130/1 و 131 و 359/2،
(110) عيار الشعر 6
(111) البرهان في وجود البيان 192/151.
(112) ن.م 160/127.
(113) الوساطة 23 - 24.
(114) سر الفصاحة 209.
(115) أنظر في مناقشة هذا الرأي تاريخ النقد الأدبي عند العرب 593.
(116) هو الوزير أبو عبد الله الحسن بن العارض وزير صمصام الدولة البويهي في بلاد فارس (- 375 هـ)، الكامل لإبن الأثير 125/7-126.
(117) الامتاع والمؤانسة 130/2.
(118) ن.م 145/2.
(119) اخلاق الوزيرين 8،
(120) كتاب العثمانية : 16
(121) انظر الحيوان 9/1 و 86/3،
(122) أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (247-321 هـ) فقيه مفسر متكلم. وفيات الأعيان 183/3-84 والأعلام 7/4،
(123) المغني196/16.
(124) ن.م 210-214/17،
(125) ن.م 224/16،
(126) إعجاز القرآن 274-276،
(127) ن.م 154،

(128) ن،م 155.
(129) ن،م 129 وما بعدها ثم 156 ومابعدها،
(130) ن،م 111،
(131) النكت – ثلاث رسائل 75،
(132) ن،م 111،
(133) عبد الرحمن بن علي . من معاصري قابوس (– 403 هـ) وانظر الفن ومذاهبه في النثر العربي 256.
(134) أبوالمعالي قابوس بن ونكمير الديلمي، من أمراء جرجان وطبرستان، وكان فاضلا أديبا شاعرا مترسلا (ـ 403 هـ) يتيمة الدهر 4/59-61 والوفيات 4/79-82 ومعجم الأدباء 16/219-233 والاعلام 5/170،
(135) كمال البلاغة 27 ونسبه صاحب الكشف 2/509 إلى قابوس بن ونكمير، وهو لليزدادي ومنه نسخة خطية في الظاهرية رقم 6713 - أدب، فيها زيادات على المطبوع،
(136) ن،م 129 وما بعدها ثم 156 وما بعدها،
(137) النكت ـ ثلاث رسائل 75،
(138) ن،م 111.

* * * *

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

– أحكام صنعة الكلام: الكلاعي محمد بن عبد الغفور (–542 هـ)، تحقيق د. محمد رضوان الداية، بيروت، 1966.

–أخلاق الوزيرين : التوحيدي أبي حيان (نحو 400 هـ)، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، ط/دمشق، 1965

– الأدب الصغير: ابن المقفع عبد الله (–142 هـ)، بعناية يوسف أبي حلقة، ط 2 بيروت 1924(مع الأدب الكبير ورسالة الصحابة).

– الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي : هيورث، بيروت، مكتبة الثقافة العربية، د.ت.

– إعجاز القرآن : للباقلاني أبي بكر (–402 هـ) تحقيق السيد أحمد صقر، ط2 القاهرة.

– الأعلام: لخير الدين الزركلي، ط5 بيروت، 1985.

– الأغاني : لأبي الفرج الأصبهاني (بعد 262هـ)، ط/ دار الكتب

مصورة دار جمال، بيروت.

- الأمالي : لأبي علي القالي (-256 هـ) ط/ دار الكتب المصرية 1925 مصورة دار الكتاب اللبناني بيروت.

- الإمتاع والمؤانسة: للتوحيدي أبي حيان (نحو 400 هـ) تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - مصورة بيروت - د.ت

- إنباه الرواة عل أنباه النحاة : للوزير القفطي (- 646 هـ) تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم - بيروت - 1981.

- البداية والنهاية : لأبي الفدا إسماعيل بن عمر (- 774هـ) تحقيق د. أبي ملحم وجماعة - ط/بيروت - 1985.

- البرهان في وجوه البيان : لاسحق بن وهب (نحو250 هـ) - تحقيق حفني شرف - ط/القاهرة 1962 . وتحقيق الحديثي ومطلوب - بغداد - 1967.

- البصائر والذخائر : لأبي حيان التوحيدي (نحو400 هـ) - تحقيق د. ابراهيم كيلاني - ط/دمشق -1962 .

- بلاغات النساء : لأحمد بن أبي طاهر طيفور (- 280هـ) تحقيق أحمد الألفي، ط/مصر 1908.

- البيان والتبيين : للجاحظ عمرو بن بحر (255 هـ) - تحقيق عبد السلام هارون - مصورة دار الجبل بيروت. د. ت

- تأويل مشكل القرآن : لابن قتيبة الدينوري (-276 هـ) تحقيق السيد أحمد صقر، ط 2، بيروت - 1981 .

- تاريخ الآداب العربية حتى عصر بني أمية : لكارل نالينو - ط 2، دار المعارف بمصر - 1970 .

- تاريخ الأدب العربي : بروكلمان - ترجمة عبد الحليم النجار - ط 5، مصر 1971

- تاريخ الأدب العربي : بلا شير - ترجمة إبراهيم كيلاني - ط 1 دمشق - 1972.

- تاريخ حكماء الإسلام : للبيهقي ظهير الدين (- 565 هـ) تحقيق محمد كرز علي مصورة عن ط 1 - دمشق 1988 .

- تاريخ النقد الأدبي : إحسان عباس - ط 1 - بيروت 1971.

ـ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن : تحقيق خلف الله وسلام ـ ط2، مصر ـ 1967.

ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع : آدم متز ـ ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة ـ ط 2 مصر ـ 1957.

ـ حلبة المحاضرة : للحاتمي محمد بن الحسن (ـ 288 هـ) تحقيق د. جعفر الكتاني ـ ط1 بغداد ـ 1975.

ـ الحيوان : للجاحظ عمرو بن بحر (ـ 255 هـ) تحقيق عبد السلام هارون ـ ط2 مصر 1965 (مصورة)

ـ الخطابة العربية في عصرها الذهبي : د. إحسان النص ـ ط1 ـ مصر 1962.

ـ دلائل الإعجاز : لعبد القاهر الجرجاني (ـ 471 هـ) تحقيق محمد رشيد رضا، ط1 ـ مصر ـ 1276 هـ.

ـ رسائل الثعالبي (ـ 429 هـ) : نشر علي الخاقاني ـ بيروت ـ د. ت.

ـ رسالة البلاغة : للمبرد محمد بن يزيد (ـ 285 هـ) ـ تحقيق د. رمضان عبد التواب ـ ط2 مصر 1975.

ـ سر الفصاحة : لابن سنان الخفاجي (ـ 466 هـ) تحقيق علي فوده ـ مصر 1922.

ـ سير أعلام النبلاء : للذهبي شمس الدين (ـ 748 هـ) تحقيق الأرناؤط والأسد ـ ط1 دمشق ـ 1988 .

ـ السيرة النبوية : لابن هشام المعافري (ـ 212 هـ) تحقيق السقا والأبياري وشلبي ـ القاهرة ـ د.

ـ شرح ديوان الحماسة : للمرزوقي أحمد بن محمد (ـ421هـ) تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ـ ط/مصر 1951.

ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء :للقلقشندي أحمد بن علي (ـ 821هـ) مصورة وعن ط1/دار الكتب ـمصر 1962.

ـ طبقات فحول الشعراء : للجمحي محمد بن سلام (ـ262هـ) ـ تحقيق محمد شاكر ـ القاهرة ـ 1974.

ـ العثمانية: للجاحظ عمرو بن بحر (ـ255 هـ) ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ ط1، مصر1900.

ـ العقد الفريد : لابن عبد ربه الأندلسي (ـ576هـ) . أحمد أمين وأحمد الزين،

مصر 1965.

ـ العمدة في صناعة الشعر ونقده: لابن رشيق القيرواني (ـ456هـ) تحقيق محمد قرقزان ـ ط/بيروت ـ 1988.

ـ عيار الشعر: لابن طباطبا العلوي (ـ222هـ) ـ تحقيق الحاجري وسلام، مصر1956.

ـ عيون الأخبار : لابن قتيبة الدينوري (276هـ) ـ ط/دار الكتب المصرية، مصورة ـ 1962.

ـ الكامل في التاريخ : لابن الأثير عز الدين علي بن محمد (620 هـ) دار صادر، بيروت ـ 1966.

ـ الكامل في اللغة والأدب : للمبرد (ـ 285 هـ) تحقيق محمد أبي الفضل والسيد شحاتة ـ مصر1956.

ـ كتاب الصناعتين : لأبي هلال العسكري (ـ 290هـ) تحقيق البجاوي وأبي الفضل ـ ط2 /مصر 1971.

ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : لحاجي خليفة (ـ 1067هـ)، مصورة مكتبة المثنى ببغداد.

ـ كمال البلاغة: لليزدادي عبد الرحمان بن علي(ـ 402 هـ) مخطوط الظاهرية بدمشق ـ أدب 6717. وتحقيق الخطيب مصر 1241.

ـ المؤتلف والمختلف :للآمدي الحسن بن بشر (ـ 270هـ) تحقيق كرنكو ـ بيروت 1982،(مصورة عن) ط1 القدسي.

ـ مجمع الأمثال : للميداني أحمد بن محمد (ـ 518 هـ) ـ تحقيق محي الدين، ط1 مصر 1929.

ـ مجموع فتاوي ابن تيمية : جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم ـ الرباط ـ مكتبة دار المعارف.

ـ المرشد إلى فهم أشغال العرب : د. عبد الله الطيب ط1، بيروت، 1970.

ـ المصون في الأدب لأبي أحمد العسكري (282 هـ) تحقيق عبد السلام هارون، ط2 الكويت 1984.

ـ معجم الأدباء : لياقوت الحموي (ـ 626 هـ) تحقيق د: فريد الرفاعي ـ ط1،

مصر، دار المامون 1928.

ـ المغني : للقاضي عبد الجبار (ـ 410هـ) جـ 16تحقيق أمين الخولي ـ ط1، مصر 1961.

– المقابسات : لأبي حيان التوحيدي (نحو 400 هـ) ـ تحقيق حسن النادوبي، ط1، مصر 1929.

ـ مواد البيان : لعلي بن خلف (بعد 467 هـ) تحقيق د. حسين عبد اللطيف، ط1، ليبيا 1982.

ـ النثر الفني في القرن الرابع : د، زكي مبارك ـ مصورة دار الجبل ـ بيروت ـد.ت.

ـ نفح الطيب : للمقري أحمد بن محمد (ـ 1041 هـ) تحقيق د. إحسان عباس، بيروت 1968.

ـ الهوامل والشوامل : لأبي حيان التوحيدي (نحو 400 هـ) ـ تحقيق أحمد أمين، ط/ القاهرة ـ 1951.

ـ وفيات الأعيان : لابن خلكان (ـ 681 هـ) تحقيق د. إحسان عباس، بيروت1971.

ـ يتيمة الدهر: للثعالبي أبي منصور (ـ429هـ) تحقيق، محي الدين ـ ط 2/ مصر، ..1972

* * * *

أعلام المغرب والأندلس في كتب الطبقات المشرقية

بدر المقري*

التقديـم :

كان الدكتورمحمد بنشريفة والدكتور عبد السلام الهراس من أوائل الداعين إلى ترسيخ نعائم التراجم المغربية الأندلسية، وذلك باستخراج موادها من كتب الطبقات المشرقية، بغيةَ أخذِ تلك التراجم بأعلاقِها. وسنحاول في هذه المقالة التوقد لاستخراج التراجم المغربية الأندلسية من مصدرين مشرقيين هما :

أ) «تالي كتاب وفيات الأعيان» لابن الصُّقاعي الدمشقي (ت 726هـ)

ب) «كتاب الوفيات» لتقي الدين السَّلامي الدمشقي (ت 774هـ)

أ) «تالي كتاب وفيات الأعيان» لإبن الصُّقاعي :

يعد تحقيق «تالي كتاب وفيات الأعيان» لفضل الله ابن أبي الفخر الصُّقاعي النصراني الدمشقي (ت 726 هـ) في أصله، أطروحة أعدتها الباحثة والمستعربة الفرنسية JACQUELINE SUBLET[1]، تحت إشراف المستعرب الفرنسي المعروف CLAUDE CAHEN[2]، في إطار دراسة النصوص الببليوغرافية الإسلامية القديمة التي أحدثها معهد البحث وتاريخ النصوص التابع للمركز الوطني للبحث العلمي C.N.R.S بباريس لفائدة : L'ONOMASTICON ARABICUM

وقد اعتمدت الأستاذة J. SUBLET في تحقيق «تالي كتاب وفيات الأعيان»[3] نسخة وحيدة محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس : رقم 2061[4].

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

وتكمن أهمية هذا الكتاب، في إدراج صاحبه للتواريخ الممتدة من سنة 658 هـ إلى سنة 725 هـ وقد قسم ابن الصقاعي توليفه إلى قسمين : قسم رئيس يضم 300ترجمة [5]، وذيل يضم 52 ترجمة[6].

ولن نتردد في المكاشفة بأن ترشح الأستاذة SUBLET لتحقيق «تالي كتاب وفيات الأعيان» كان صعب الإرتياد لاعتمادها نسخة واحدة.

وعجزت الباحثة كذلك عن السمو بضوابط فن التحقيق، وإخراج النص في صورة أقرب إلى الصواب، ولم تستطع تدارك مواطن التصحيف والتحريف الكثيرة في المتن الأصلي أو في ترجمته الفرنسية.

ولم تمهد المحققة لعملها قِواماً منهاجيا. فالنص العربي خالٍ من مقدمة التحقيق، وتخريجاته قليلة جدا بالمقارنة مع النص الفرنسي الغني بالمقدمة،[7] وقائمة المصادر والمراجع [8]، والملاحق الخاصة [9]، وفهارس الأعلام[10]، والأماكن [11]، والموضوعات[12].

إن المزية الرئيسية لعمل الأستاذة SUBLET، هي إخراج «تالي كتاب وفيات الأعيان» لابن الصُّقاعي الدمشقي إلى الوجود، رغم تقاعسها في التصدي لتحقيقه تحقيقا علميا رصينا. وإذا كان مقصد هذه المقالة هو استخراج التراجم المغربية الأندلسية من وفيات ابن الصقاعي، فإن الأمانة العلمية تقتضي إرجاء تعقب أوهام الباحثة SUBLET إلى مقالة مستقلة إن شاء الله تعالى.

الأعـــلام :

1) الشيخ بدر الدين. أبو علي الحسن بن هود المغربي المشهور. كان من أولاد أكابر المغرب وحكامها. استوطن دمشق من مدة طويلة فقيراً زاهداً، خاطره فيما هو فيه، غير متطلع إلى ما سواه، مكمل الفضائل، لم يزل إلى حين توفي في شعبان سنة تسع وتسعين وستمائة 699 هـ بدمشق.[13]

2) عفيف الدين. سليمان بن علي بن عبد الله المعروف بالتلمساني. كان من الفضلاء الأدباء، وباشر كاتبا في جهات عدة، وكانت له محاضرات. وطاف البلدان، وفيه رياضة. وله شعر رقيق، ومن جملته في شاب ببصرى (من الوافر) :

أقــــولُ له ببُـــــصــــــرى وهـو ظبـي يصـيـدُ الأسـدَ صـيـداً أي صـيـد
بلادكَ أين؟ قــــال : من الســــويدا فــقلت لصــاحــبي : هـذا سُــويدي.

وتوفي في رجب سنة تسعين وستمائة 690 هـ بدمشق.

وكان قد نشأ ولده شمس الدين محمد، واشتغل في الأدب، وكان ذكيا فاضلا.

وباشر جهات كاتبا إلى أن ولي عمالة الخزانة بدمشق. ولما حضر الشجاعي في سنة ثمان وثمانين وستمائة من طرابلس إلى دمشق وتعرض إلى أهلها بالمصادرة، مدحه شمس الدين هذا بقصيد ومرض ومات ... وكان كما قيل :

وجــــــــادت بـوصـل حـين حــين لا يـنــفــع الــوصــل.

ومن شعره في طباخ (من مجزوء الرمل) :

رب طـبــــــــاخ مـلـيـح فـــــاتـر الـطـرف غـــــرير
مــــــالـكـي أصـــــبح لـكـن شـــــغـلـوه بـالـقـــــدوري.

وله (من الكامل) :

مــولايَ إنَّا في جــوارك خــمــسـة بِتْنَا ببــيْـت مــالُه مــصــبــاحُ
مــا فــيــه لالَحم ولا خُــبــزٌ ولا مــــــاءٌ ولاشـيء لـه يـرتـاحُ
مــا فَـاتَنَا إلا التـحلل بالعــبــا فـجُـسـومُنا لعـبتْ بـهـا الأرواحُ
كـل تـراهُ فـي الـكـآبـةِ والـطـوى حـبـشـا فنحنُ الخمسةُ الأشباحُ.

وله في الزهر (من مجزوء الكامل)

قــامت حــروب جــيــوش الزهـر بـين الرياض السندسـيـة
فــأتت جــيــوش الآس تغـ زو روضــةَ الـورد الجنـيـة
لكنهــا كُـســرت لأن الـورد شـوكـتـه قـويـة.

وتوفي في سنة ثمان وثمانين وستمائة 688 هـ قبل والده بدمشق.[14]

3) جمال الدين. محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك الطائي النحوي المشهور صاحب الألفية المعروفة بألفية ابن مالك في النحو. كان من أكابر الماهرين في النحو، وانتفع به خلق كثير. وتوفي سنة اثنين وسبعين وستمائة 672 هـ بدمشق. وكان ولده بدر الدين محمد قد لحق والده في النحو، وتوفي في سنة ست وثمانين وستمائة 686هـ [15].

4) القاضي جمال الدين الزواوي المالكي. ولي القضاء بدمشق بعد القاضي جمال الدين أبي يعقوب الزواوي، وأفلج من سنة خمس وسبعمائة، وارتعشت يده واستمر حاكما إلى أن توفى في العاشر من جمادى الآخرة 705 هـ بدمشق.[16]

ب) وفيات أبي المعالي السلامي :

هذا الكتاب في أصله رسالة نال بها المحقق الأستاذ صالح مهدي عباس رتبة الدبلوم العالي في تحقيق المخطوطات من الجامعة المستنصرية ببغداد في يونيو 1980 بإشراف الدكتور بشار عواد معروف.[17]

أما صاحب كتاب الوفيات فهو تقي الدين. أبو المعالي محمد ابن رافع السلامي الحوراني الأصل المصري المولد والمنشأ الدمشقي الشافعي. ولد في ذي القعدة عام 704هـ بمصر، وتوفى في جمادى الأولى سنة 774هـ بظاهر دمشق. كان حافظا متقنا رُحْلَةً، وإمامًا علامة من جلة الفقهاء. وتخرج به زمرة من العلماء من أمثال الحافظ الذهبي وتاج الدين السبكي وشمس الدين ابن الجزري. ومن أشهر تواليفه «معجم الشيوخ»، و «الذليل على تاريخ بغداد» لابن النجار[18]، و «كتاب الوفيات» الذي سنستخرج منه أعلام المغرب والأندلس.

ولعل مما يضفي أهمية خاصة على وفيات السلامي، أنها تخص أكثر من تسعمائة وخمسين ترجمة. وقد اعتمد الأستاذ صالح مهدي عباس في إخراج كتاب الوفيات هذا على نسختين : مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم :126م تاريخ، ومخطوطة مكتبة كوتا بألمانيا، رقم : 1758.

ولن نبالغ البتة إذا ذهبنا إلى أن الأستاذ صالح مهدي عباس كان قويًا على تحقيق هذا الكتاب وَفيًا به. فقد التمسهُ بأدوات علمية رفيعة فصادف الإتقانَ.

الأعـــلام :

1) وفي يوم الأربعاء العشرين من الشهر المذكور (جمادى الأولى) سنة سبع وثلاثين وسبعمائة 737هـ، توفي الشيخ القدوة الزاهد أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المصري المالكي المعروف بابن الحاج بمصر، وصُلي عليه من الغد بالقرافة، وكان يوما مشهوداً، وقد بلغ الثمانين أو جاوزها.

سمع من أبي القاسم عُبيد بن محمد بن عباس الإسعِردي "الموطأ" رواية يحيى بن يحيى وحدَّث.

سمع منه أبو الحسن علي بن محمد ابن الهَمَذاني، وأبو حفص عمر بن محمد الدَّمَنْهوري، وصحب جماعة من الزهاد، وأرباب القلوب، وأخذ عنهم الطريقة وتخلق بأخلاقهم.

وكان من أصحاب سيدي الشيخ أبي محمد عبد الله بن سعيد ابن أبي جمرة. وجمع كتابا كبيرا في البدع والحوادث، وحدث به. وكان أحد المشايخ المشهورين بالصلاح، ومولده بعد الأربعين وستمائة، أخذت عنه شيئا.[19]

2) وفي ليلة الإثنين السابع عشر من ذي الحجة سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة 738هـ، توفي العلامة ركن الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الرحمن بن عبدالجليل القرشي الجعفري التونسي المالكي المعروف بابن القوْبع بالقاهرة، وصُلي عليه من الغد، ودفن بمقابر باب النصر.

سمع بدمشق من الإمام تقي الدين إبراهيم بن علي الواسطي، وعمر بن عبد المنعم بن القَوَّاس، وأحمد بن هبة الله ابن عساكر في آخرين، وحدث غير مرة.

وكان مشهورا بالعلم، مذكوراً بالفضيلة التامة، قوي الذهن مناظراً. ومولده في ليلة الجمعة سابع شهر رمضان سنة أربع وستين وستمائة بتونس [20].

3) وفي نصف ذي الحجة من سنة 741هـ توفي الشيخ الصالح عبد القادر ابن عمر بن أبي القاسم بن عمر السَّلاَوي، على مرحلتين من مكة، ودُفن هناك.

سمع من الفخر علي بن أحمد ابن البخاري «منتقى» عمه له، والثاني من حديث ابن السمرقندي، وحدَّث. وكان حسن الشكل، كثير المروءة، معروفا بين الفقراء.[21]

4) وفي ليلة الثلاثاء الثامن عشر من صفر سنة 743هـ، توفى الشيخ الإمام الفقيه الصالح فخر الدين أبو محمد عبد الله بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن الحاج الشهيد الإشبيلي الأندلسي ثم الدمشقي المالكي المِزِّة من غوطة دمشق، وصلي عليه يوم الثلاثاء عقب الظهر بالمصلى، ودُفن بمقابر باب الصغير بالقرب من والده.

سمع من أبي الحسن علي بن أحمد ابن البخاري جزء الأنصاري، وحدث. ومولده في سنة خمس وسبعين وستمائة 675هـ بغرناطة من بلاد الأندلس. قال البِرْزالي في «أسماء الرواة المتوسطين»:" إمام المالكية بجامع دمشق. رجل فاضل، مضبوط الأمر، مصون، نزِهُ العرض، من خيار الفقهاء. اشتغل، وحفظ، وأفتى، وهو منقطع عن الناس، ملازمٌ لبيته، واشتغاله وعبادته، وله وِرْدٌ في الليل، وتلاوة". انتهى.[22]

5) وفي يوم السبت الثامن والعشرين من صفر سنة 745هـ، توفي شيخنا العلامة الأستاذ أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن حيان الأندلسي، بظاهر القاهرة، وصلي عليه من الغد، ودفن بمقبرة الصوفية.

سمع ببلده من جماعة، وبالإسكندرية من عبد الوهاب ابن الفرات، ومحمد ابن الدَّهان، وعبد الله بن أحمد بن فارس، وبالقاهرة من العز عبدالعزيز الحرَّاني، وابن خطيب المِزَّة، وغازي ومحمد ابن القسطلاني، وشامية ابنة البكري، في آخرين.

وكتب بخطه، وقرأ بنفسه، وعُنِيَ بالطلب والرواية، وخرج لبعض شيوخه. وبرع في علم العربية، وصنف فيها التصانيف، وشغل الناس مدة طويلة. قرأ عليه أكابر أهل العلم، وطال عمره،وبعد صيته. ودرس في التفسير بالجامع الطولوني، وقبة المنصور، ودرس فيها للمحدثين أيضا، وانتفع به جماعة. وجمع في التفسير كتابا كبيرًا. مولده سنة أربع وخمسين وستمائة 654هـ.[23]

6) وفي ليلة الجمعة ثاني شهر رمضان من سنة 745هـ، توفي الإمام المفتي أبو عمرو أحمد ابن الشيخ القدوة أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن الحاج الشهيد الإشبيلي الأندلسي المالكي بدمشق، وصلي عليه عقيب الجمعة بالجامع، ودُفن بمقبرة باب الصغير. ومولده في سنة اثنتين وسبعين وستمائة 672هـ بغرناطة من بلاد الأندلس.

سمع من ابن البخاري جزء الأنصاري. وحدَّث به. وكان إمام المالكية بجامع دمشق.

سمع منه البِرْزَالي، والذهبي. وقال البرزالي في "الشيوخ المتوسطين": "وهو أحد المُفتين في مذهبه، وهو فقيه فاضل، كثير المطالعة، ملازمٌ للفتوى والاشتغال والانقطاع" انتهى[24]

7) وفي الثالث عشر من شهر ربيع الأول سنة 749هـ، توفي بتونس العلامة قاضي القضاة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام التونسي المالكي. شرح ابن الحاجب.[25]

8) وفي يوم الخميس ثالث عشر شهر ربيع الآخر سنة 752هـ، توفي أبو عمرو محمد بن عثمان بن يحيى بن أحمد بن عبد الرحمن ابن ظافر بن إبراهيم بن أحمد بن أمية المُرادي الغرناطي، ابن المرابط بالرَّبوة من غوطة دمشق.

وقال الذهبي في "معجمه" :"وتلا بالسبع على ابن الزبير ومعه خطه، وسمع منه الكثير، وبمصر من الدِّمياطي، وبالقدس من زينب بنت شكر."انتهى. سمعت منه بدمشق.[26]

9) وفي سنة 749هـ توفي بتونس أبو عبد الله محمد ابن يوسف بن مدد، وأجاز لي. ترجمته في "معجمي".[27]

10) وفي سنة 763هـ توفي الشيخ الأصيل المعدَّل القاضي ناصر الدين محمد ابن الشيخ شمس الدين محمد بن أبي القاسم التونسي المالكي.

سمع من ابن خطيب المِزَّة، وغيره. وحدَّث. وتولى نيابة الحكم بظاهر القاهرة، ودُفن بالقرافة.[28]

11) وفي هذه السنة توفي قاضي القضاة سري الدين أبو الوليد إسماعيل بن محمد بن محمد بن هانئ الغرناطي المالكي بمصر، ودُفن بالقرافة.

حدث بالموطأ، رواية يحيى بن يحيى، وقال :"عرضته على أبي القاسم محمد بن أحمد بن جُزي، وحدثني به عن أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير".

واشتغل بالعربية، وبرع، وبالعلم، ودرس، وأفتى، وشغل بالعلم. وتولى قضاء مدينة حماة، ثم نقل قاضيا إلى دمشق. وشرح «التلقين» لأبي البقاء، وقطعة من «التسهيل».

ولد بغرناطة سنة ثمان وسبعمائة 708هـ.[29]

12) وفي ليلة الخميس ثاني ذي الحجة من 771هـ، توفي الشيخ أبو عبد الله محمد بن الحسن بن محمد المالقي المالكي النحوي، بظاهر دمشق، ودفن بمقبرة الصوفية. وبرع في العربية، وتصدر بالجامع الأموي، ودرس. وجمع شرحا مختصراً للتسهيل، وشرح إلى الزكاة من فقه ابن الحاجب. وانتفع به، وتولى مشيخة الخانقاه النَّجيبية. وحصل للطلبة به نفع كبير.[30]

13) وفي المحرم من سنة 765هـ، توفي الشيخ الإمام أبو محمد عبد السلام بن سعيد بن عبد الغالب القيرواني بالمدينة المنورة، ودفن بالبقيع.

تفقه، وبرع، وأقرأ كتاب «التهذيب» وكتاب ابن الحاجب. ولازم العلم مدة، رحمه الله.[31]

14) وفي ليلة الأحد سابع عشر ذي الحجة من سنة 757هـ، توفي أقضى القضاة فخر الدين أبو عبد الله محمد بن مسعود بن سليمان بن سومر الزواوي المالكي بدمشق، وصلي عليه من الغد، ودفن بمقابر باب الصغير. وكان نائب الحكم المالكي بدمشق، مصمما، كثير الذكر.[32]

15) وفي الحادي والعشرين من صفر سنة 749 هـ، توفي بقُسنطينة من المغرب الشيخ عبد الهادي الصنهاجي صاحب ... (بياض).[33]

* * *

الهوامش :

(1) – هي حاليا عضوة في مجلس الجمعية الأسيوية بباريس.انظر:

(2) انظر «المستشرقون» نجيب العقيقي / دار المعارف ـ القاهرة / ط4/1981: ج 342/1.

وانظر : "Claude Cahen historien de l'Orient médiéval, analyste et prospective"/Thierry Bianquis(Univiersité Lumier Lyon)/" Journal Asiatique" : Paris /1993/n°1-2/T.CCL XXI/P1-P17

(3) – تالي كتاب وفيات الأعيان المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق المطبعة الكاثوليكية بيروت دجنبر1974 .

(4) المصدر نفسه – مقدمة التحقيق الفرنسية : ص12 .

(5) –المصدر نفسه . النص العربي : ص 1-171. النص الفرنسي: ص1-206.

(6) المصدر نفسه . النص العربي : ص 180-195. النص الفرنسي: ص207-225.

(7) المصدر نفسه : ص 11-30.

(8) – المصدر نفسه : ص31-33 .

(9) – المصدر نفسه : ص 227-233 .

(10) المصدر نفسه : ص .239-270

(11) المصدر نفسه : ص .271-283

(12)–المصدر نفسه : ص .284

(13) المصدر نفسه : ص 66 – رقم100 .

(14) –المصدر نفسه : ص. 82-83 . رقم122 .

(15) المصدر نفسه : ص.142-143 .

(16) المصدر نفسه : ص.181.

(17) «كتاب الوفيات»: أبو المعالي السلامي/تحقيق: صالح مهدي عباس/مراجعة : الدكتور بشار عواد معروف/ مؤسسة الرسالة – بيروت/ ط1/1402هـ 1982م.

(18) – المصدر نفسه : ج 1/ ص :29-31-32-35-37-41-43-45

(19) – المضدر نفسه : ج 154/1-155 .

(20) – المصدر نفسه : ج 234/1-235. رقم107 .

(21) – المصدر نفسه : ج 385/1. رقم : 276.

(22) – المصدر نفسه : ج 422/1-423. رقم : 322.

(23) – المصدر نفسه : ج 482/1-483-484 رقم :399 .

(24) – المصدر نفسه : ج 497/1-498. رقم :416 .

(25) – المصدر نفسه : ج 69/2. رقم518 . و ج2-116 . رقم :600 .
(26) – المصدر نفسه : ج 143/2. رقم :633 .
(27) – المصدر نفسه : ج 2-116 . رقم :597 .
(28) – المصدر نفسه : ج 248-247/2 . رقم :764.
(29) – المصدر نفسه : ج 352/2 . رقم :889.
(30) – المصدر نفسه : ج 362-361/2 . رقم 903 .
(31) – المصدر نفسه : ج 295-294/2 . رقم : 826.
(32) – المصدر نفسه : ج 196-195/2 . رقم : 698.
(33) – المصدر نفسه : ج 64/2. رقم : 510 .

* * *

الرياضيات في الأندلس الإسلامية مابين القرنين 9 و15 للميلاد (دراسة جزئية)

محمد أبلاغ(*)

مقدمة :

مرت الآن خمسة قرون على سقوط آخر إمارة إسلامية بالأندلس.مما يستوجب معه التخلي النهائي عن كل تعامل عاطفي مع هذه التجربة التاريخية العربية الإسلامية(1) وهكذا فبدل الحنين والتأسف عليها كفردوس مفقود، من اللازم أن نكون عنها الآن رؤية موضوعية ترصد ماقدمته للتاريخ العربي ـ الإسلامي بصفة خاصة وماقدمته للتاريخ الإنساني بصفة عامة.

و يمكن القول بأنه في هذه الرقعة الجغرافية الصغيرة تجمعت كل العناصر التي جعلت من ميلاد الإنسان الأوربي الحديث أمرا ممكنا. فبها تم التفاعل الخصب والغني بين الديانات السماوية الثلاث وامتزج فيها العنصر الأوربي المحلي بالعنصرين العربي والأمازيغي الوافدين. كما أن تبادل النفوذ بين القوتين الإسلامية والمسيحية في مناطق عدة من الأندلس أتاح لكل حضارة أن تأخذ عن الأخرى.

والملاحظ أن الندوات واللقاءات العلمية التي تخصص للأندلس في الوطن العربي وخصوصا في المغرب كثيرة ومتنوعة، إلا أنها بقدر ما ترتكز على المساهمة الأدبية والتاريخية العامة للأندلس، فإنها تغفل مجالا آخر لايقل أهمية عن المجالات الأخرى إن ـ لم يكن يفوقها لبعده العالمي ـ وهو المجال العلمي والجانب الفلكي والرياضي على وجه الخصوص. لأنه يتيح إمكانية رصد ثراء وتنوع التجربة الأندلسية ويمكن من وضعها في حجمها الحقيقي، وذلك للأسباب الثلاثة الرئيسية التالية :

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

أولا : ان الاهتمام بهذين المجالين وبالعلوم العقلية بصفة عامة، لا يتأتى لأية حضارة الا عند ماتكون في أوج ازدهارها وقوتها، وهو ما نلاحظه من خلال قراءتنا للتاريخ العربي الاسلامي، فالاهتمام بالعلوم العقلية كان مقرونا بتقدم مذهل في جميع ميادين الحضارة، كما أن التراجع على جميع المستويات أدى إلى تخلي العرب عن دورهم الريادي في مجال العلوم[2]

ثانيا: نلاحظ أن هذه العلوم هي التي تكون سهلة التوارث من حضارة الى أخرى، فإذا كان العرب بحق هم ورثة الحضارات السابقة عليهم، فإن ما ينبغي أن نقف عنده هنا، هو أن هذا القول يصدق أساسا على العلوم، لأنه في الوقت الذي سارعوا فيه لنقل العلوم الى لغتهم فإنهم في نفس الوقت أهملوا المجالات الأدبية من ملاحم وشعر ونثر، وهو نفس الأمر الذي سيحدث في أروبا لا حقا، حيث ستعطى الأولوية لترجمة النصوص العلمية العربية الى اللغتين اللاتينية والعبرية.[3]

ثالثا: وهو سبب لازم عن السببين السابقين، ويتعلق بكونية العلم، حيث أن العلم فكر كوني تساهم فيه كل الحضارات وله مقاييس عقلية محددة. وهو ما يجعل مروره من حضارة الى أخرى أمرا ميسورا وليس كالشعر أو النثر الذي يفقد كثيرا من خصائصه عندما ينقل من لغة الى أخرى.[4]

فاذا كانت هذه الأسباب مجتمعة هي التي تجعل من الرياضيات أحد المجالات النموذجية لرصد الحركة الفكرية للأندلس الاسلامي، فإنني في نفس الوقت أريد التأكيد على أن دراستي هذه لا يمكنها أن تكون الا جزئية، وذلك لأنه لا يمكن تتبع جميع مظاهر النشاط الرياضي لفترة زمنية تناهز السبعة قرون في عرض بسيط كهذا. غير أن ما يشفع لي هذا الاختيار هو عدم وجود - حسب علمي - دراسة عربية تطرقت لهذا الموضوع، مما يجعل منه مدخلا يطمح الى تمكين القارئ من تكوين نظرة شمولية عن النشاط الرياضي لهذه المنطقة من العالم الاسلامي الوسيط.

1 ـ العلاقات الرياضية بين المشرق والأندلس :

لابد من الإشارة في البداية إلى أن المشرق الإسلامي عرف منذ القرن التاسع الميلادي تقدما هائلا في مجال الرياضيات، وخصوصا بعد إنشاء بيت الحكمة في عهد الخليفة العباسي المأمون (813-833م) الذي دشن رسميا دعم الدولة وتمويلها لحركة ترجمة الكتب العلمية إلى اللغة العربية[5] وهكذا نقلت أهم الكتب الرياضية القديمة إلى اللغة العربية وبموازاة مع ذلك، تم تأليف كتب ورسائل من إبداع الرياضيين العرب أنفسهم.[6]

ومن نافلة القول التأكيد على العلاقات الوثيقة بين الأندلس والمشرق منذ الفتح الإسلامي لها، حيث أن الاستيطان بها أو الجهاد انطلاقا من ثغورها كان حافزا كبيرا لعدد لايستهان به من المشارقة للاستقرار بهذه المنطقة من دار الإسلام.

كما أن الأندلسيين كانوا يسافرون إلى المشرق سواء لأداء فريضة الحج والأخذ عن العلماء المشارقة أو للتجارة. إلا أنه وبالرغم من هذه العلاقات الوثيقة، فإن العلاقة العلمية بين الأندلس والمشرق يلفها الغموض، حيث ان عدم التعرف بالضبط على التاريخ الفعلي لدخول الكتب العلمية المشرقية إلى الأندلس، جعل من الصعب تحديد البدايات الأولى لنشوء التقليد الرياضي الأندلسي، وهكذا فهذه البداية يتنازعها افتراضان :

الافتراض الأول يقول : إن الفكر العلمي الأندلسي قام على أنقاض فكر محلي يعود إلى العصر القوطي. ويستند المدافعون على هذا الطرح إلى ما أورده ابن جلجل في كتابه "طبقات الأمم" المؤلف سنة 377 هـ والذي يتحدث فيه عن كتاب موسوعي يضم المعارف اليونانية ومن ضمنها علوم التعاليم الأربعة (علم العدد، الهندسة، الفلك، الموسيقى) لشخص من رجال الكنيسة بإسبانيا يدعى ايسيدور الإشبيلي عاش مابين570 م و 636 م. وهكذا تم تفسير التقدم السريع الذي حققه المسلمون في المجال العلمي بوجود تراث لاتيني مسيحي بها.

غير أننا لانميل لهذا الطرح ويمكننا أن نؤكد، وباطمئنان كبير، على الطرح الثاني والذي يقول : إن الفكر الرياضي والعلوم العقلية بصفة عامة، ماكان لها لتزدهر في الفترة التي تهمنا هنا لو لم يفتح العرب اسبانيا وتتصل بذلك بالعالم الشرقي القديم بكل مكوناته الثقافية والحضارية العامة.

فمن المعروف أن المراكز العلمية الحيوية بعد وفاة الاسكندر المقدوني، تقاسمتها المدن الشرقية القديمة وخصوصا مدينة الاسكندرية التي كان نصيبها أوفر وأغنى، حيث سيتم بها تطوير المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية، ثم انتقل مجلس التعليم بها إلى أنطاكية فحران قبل أن يستقر بصفة نهائية ببغداد.[8] بينما لاتشير المصادر التاريخية إلى وجود مثل هذه المراكز في إسبانيا قبل دخول الإسلام، ومعلوم أن وجودها ضروري لانطلاق أي نشاط فكري. كما نعرف اليوم كذلك أنه لم تقم في الأندلس حركة لترجمة الكتب العلمية القديمة في الأندلس، ذلك أن كل الكتب المترجمة إلى اللغة العربية انتقلت إلى الأندلس من المشرق ولم يحفظ لنا التاريخ ولو اسم كتاب رياضي واحد ترجم في هذه المنطقة. زد على ذلك أن لغة العلم القديم، أي اليونانية، لم يكن لها وجود بإسبانيا.[9] كما أن تاريخ العلوم يثبت أن أوربا اللاتينية كلها لم تتعد فيها المعرفة العلمية بعض المؤلفات المروجة لأفكار أفلاطونية وفيثاغورية، واقتصرت الرياضيات على كتاب نيقوماخوس الشيرازي "المدخل العددي" في صياغة أنجزها بويس (Boècc) (ت . حوالي 524 م). وماكان لهذه المعرفة الابتدائية أن تكون منطلقا لنهضة علمية، حيث كان على أوربا انتظار القرن 12 م لإنجازها وذلك بترجمة النصوص العلمية العربية إلى اللغة اللاتينية.[10]

لذا يمكن أن نقول أن الأندلس، في مجال العلوم، هي امتداد للحركة العلمية المشرقية، حيث إن تأثير المشرق شمل جميع نواحي الحياة الأندلسية، وهذه العلاقات المتشابكة هي التي جعلت الأندلسيين على اطلاع واسع بكل ماكان ينجز من تقدم علمي في المشرق.

إلا أن رصد الخطوات الأولى لهذا الاتصال صعب للغاية، وذلك لأن المصادر التاريخية المعروفة لم تعط لهذا الأمر مايستحقه من عناية. فلو توفرنا على هذه المعلومات لتمكنا من تسليط الضوء على البدايات الأولى لنشأة التقليد الرياضي الأندلسي، وبداية تكوين مراكز علمية بها. ومع ذلك فإننا سنحاول إبراز بعض جوانب هذه البدايات، انطلاقا من بعض المصادر التي قدمت بعض الإشارات عن هذا الموضوع :

يقول صاعد الأندلسي في كتاب "طبقات الأمم"، أن الأندلس بعد الفتح الإسلامي لها، ظلت خلوا من العلم سوى ما تعلق منه بالفقه وعلوم اللغة العربية، إلى أن استطاع الأمويون بسط نفوذهم على كل الأندلس.(11) فما يمكن استنتاجه من هذا القول هو أن الأمويين، بعد المرحلة الأولى التي كانت عسكرية بالأساس، سارعوا، بعد أن استتب لهم الأمر، إلى اقتناء الكتب العلمية، ربما لينافسوا العباسيين الذين قاموا بتشجيع العلماء. ويمكن أن نضيف كذلك إلى أن المرحلة الأولى من الحكم الأموي أي في عهد الأمير الأموي عبد الرحمان الداخل (756-788م) كان اقتناء الكتب العلمية وخصوصا الرياضية منها ضئيلا أو منعدما وذلك لأن المشرق نفسه لم يكن قد عرف بعد حركة ترجمة نشيطة إلى اللغة العربية.

وهكذا فالمعلومات الأولى التي تتحدث عن انتقال العلوم الرياضية إلى الأندلس تفيد أن الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني (822-852) أوفد - حسب ابن سعيد - شاعرا له مشاركة في التعاليم، إلى المشرق لكي يأتيه بمصنفات تتناول الكتب القديمة. فأتاه هذا الشاعر بكتب ذكر منها ابن سعيد "كتاب السند هند" الذي هو كتاب فلكي هندي ترجم إلى اللغة العربية ببغداد في نهاية القرن 8م، وأضاف ابن سعيد أن الخليفة نفسه نظر في هذه الكتب.(12) والواقع أن هذه المعلومات، بالرغم من كونها ناقصة، فهي تستدعي الوقوف عندها لأهميتها :

فمن جهة أولى، يمكن القول، مع الباحث أحمد جبار، أن نظر الأمير الأموي في هذه الكتب، يدل على وجود تعليم للرياضيات بالأندلس، استفاد منه، في البداية، الأمراء وبعض كبار رجال الدولة.[13]

ومن جهة ثانية نجد أن هذا الأمير الأموي كان معاصرا لأربعة خلفاء عباسيين، المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، الذين عرفت الترجمة في عصرهم ازدهارا كبيرا، وإيفاده للشاعر المذكور، يدل على أن الأندلسيين كانوا على علم بكل مايتعلق بالحياة الثقافية المشرقية ومواكبين لها. مما يجعل من المؤكد أنه وبفعل هذا الاهتمام الرسمي ستصل معظم الكتب الرياضية المشرقية إلى الأندلس، وسيتعزز هذا العمل في عهد الخلفاء الأمويين خصوصا مع الخليفة عبد الرحمن الناصر (912 -961) وابنه الحكم (961 - 976) الذي ضمت مكتبته آلاف المجلدات.[14]

ومن الانعكاسات الرياضية الهامة لهذه العلاقات الوطيدة بين المشرق والأندلس، أن النظام العشري المتميز بالمرونة والسرعة في إنجاز العمليات الحسابية، قد ظهر في المنطقتين في نفس الفترة تقريبا، غير أنه احتفظ في المشرق على أصله الهندي فأطلق عليه اسم الحساب الهندي وسميت أرقامه الأرقام الهندية، بينما سيطلق عليها في الغرب الإسلامي اسم الحروف الغبارية وهي نفسها التي سميت عندما انتقلت إلى أوربا من الأندلس باسم الأرقام العربية.[15]

2 ـ الأسباب المحلية وبدايات ظهور التقليد الرياضي الأندلسي :

أبرزنا في الفقرة السابقة كيف أن الرياضيات الأندلسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالرياضيات المشرقية، ونريد أن نعالج الآن هذه المسألة من زاوية نظر أخرى. وهي الأسباب المحلية التي أدت إلى نشوء الفكر الرياضي الأندلسي.

انسجاما مع ماقررناه في الفقرة السابقة نقول : إن أسباب اهتمام الأندلسيين بالرياضيات هي نفسها التي كانت وراء اهتمام المشارقة بهذا المجال وبوضوح أكبر

نقول إن الأسباب والعوامل التي جعلت العرب والمسلمين يهتمون بنقل وترجمة العلوم القديمة إلى لغتهم هي نفسها التي ستجعل الأندلسيين يهتمون بها.

لقد أتى الإسلام كدين جديد يتميز بتجريديته العليا وبتنزيهه المطلق لبارئ الكون، وبحثه على التأمل في أسرار العالم، الظروف المواتية لبعث التأمل العقلي وإحيائه على أسس جديدة. لكننا لن نقف عند هذه الأسباب التي يمكن تسميتها بالنظرية وسنرجئها إلى بحث آخر.[16] وسنقف هنا عند الأسباب التي يمكن تسميتها بالأسباب العملية، مع التركيز بصفة أساسية على الأندلس، والتي يمكن إرجاع ظهور الرياضيات بها إلى سببين : الأول عام والثاني خاص.

فخلافا لما تروج له بعض الكتابات العربية المعاصرة والتي ترى أن سبب الاهتمام العربي بالعلوم القديمة هو السياسة[17]، فإننا نعتبر أن الطريق الذي نفذت منه هذه العلوم هو الطب وعلم التنجيم حيث كان للأطباء والمنجمين المكانة الرفيعة في قصور الخلفاء وذلك بغض النظر عن ديانتهم. هذه المكانة الرفيعة جعلت عددا من أصحاب التراجم والطبقات يفردون لهم تآليف خاصة. فأقدم كتاب يؤرخ للعلوم في الأندلس هو كتاب تخصص في تتبع أخبار الأطباء، والقصد هنا كتاب ابن جلجل السالف الذكر.

ومايهمنا هنا هو أن الطب كعلم عملي يجد أسسه النظرية في العلم الطبيعي الذي نعرف علاقته بالعلوم النظرية الأخرى من منطق وتعاليم وفلسفة أولى.[18]

لقد ساهم تركيب الأدوية في دراسة نظرية النسبة الرياضية التي خصص لها أوقليدس المقالة الخامسة من كتاب الأصول، وبتعبير الأطباء والصحة هي توازن بين الطبائع الأربعة المكونة للإنسان، والمرض هو اختلال هذا التوازن.[19] ونعرف كذلك أن لعلم التنجيم ارتباطا وثيقا بعلم الفلك الرياضي، وهكذا فنقل الكتب التنجيمية للغة العربية نجم عنه نقل للكتب الفلكية أيضا. والجدير بالذكر أن مدرسة الاسكندرية التي نقل عنها العرب العلوم القديمة كان فيها الاهتمام بعلم الفلك ممتزجا بالنظرة السحرية التي كانت للإنسان، عن العالم.[20]

فإذا كانت هذه الأسباب هي التي يمكن تسميتها بالعامة، فإن هناك أسبابا أخرى يمكن تسميتها بالخاصة، لأنها ناتجة أساسا عن الدين الإسلامي نفسه، نقصد هنا أن بعض مجالات الشريعة الإسلامية لاتحل قضاياها إلا بالاعتماد على الرياضيات. فالقانون الدقيق لقسمة التركات الذي شرعه الإسلام أدى إلى الاهتمام بعلم الحساب خصوصا باب الكسور منه. كما كان من نتائجه كذلك ابتداع علم جديد هو علم الجبر والمقابلة.[21] ونجد أيضا أن رؤية الهلال وتحديد القبلة كانت وراء تطوير حساب المثلثات، كما أدت علوم اللغة العربية إلى بروز التحليل التوافقي، وعملت المعاملات التجارية على التوسع في استعمال التقنيات الحسابية مع التنويع فيها.[22]

وبالجملة فهذه الأسباب هي التي كانت كامنة وراء الاهتمام الكبير بالرياضيات سواء في الشرق أو في الغرب الإسلامي، وهي تدعم ماقلناه سابقا من أن الاهتمام بالرياضيات في الأندلس جاء نتيجة لفتحها في بداية القرن الثامن الميلادي وتأسيس حضارة عربية إسلامية بها، تتشابه إلى حد كبير مع الحضارة الإسلامية بالمشرق. وهو مايجعلنا نفترض أن الاهتمام بالرياضيات قد تم في نفس الفترة التي كانت فيها حركة الترجمة على أشدها في المشرق وهو ماأبرزناه سابقا.

3 ـ الرياضيات في الأندلس من القرن 9 م إلى القرن 11 م :

لم يترك لنا المؤرخون سوى بعض المعلومات المتفرقة عن الرياضيين الأوائل في الأندلس. والواقع أن هذا المشكل ناتج أساسا عن غياب مصدر مخصص بالأساس لتراجم الرياضيين. فكتب التراجم والطبقات الأندلسية ـ باستثناء كتاب ابن جلجل السالف الذكر ـ مخصصة بالدرجة الأولى للفقهاء ورواة الحديث. والاهتمام بالرياضيين في هذا الصنف من المؤلفات هو اهتمام ثانوي إن صح هذا التعبير، بمعنى آخر هي كتب لاتهتم بالرياضيين إلا إذا كان لديهم نشاط فقهي أوحديثي، وهكذا يمكننا افتراض السكوت على رياضيين لم يكونوا فقهاء أو محدثين.[23]

وهكذا وبالاعتماد على الكتب المذكورة نجد أن أول رياضي مهم ذكر فيها هو

سليم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي المعروف بصاحب القبلة، حيث يقول ابن الفرضي إنه رحل إلى المشرق سنة 259 هـ فلقي جماعة من أهل الحديث والفقه بكل من مصر ومكة. كما ذكره صاعد الأندلسي أيضا في كتابه "طبقات الأمم".[24] لكن هذين الكتابين لم يشيرا إلى مصادره في الحساب والتنجيم اللذين اشتهر بمزاولتهما عند عودته إلى الأندلس إلى حين وفاته سنة 295 هـ. وهكذا نرى كيف ضيع علينا عدم الاهتمام بالمجالات الأخرى غير الفقه والحديث، الفرصة للتعرف على الرياضيين المشارقة الذين تتلمذ عليهم أبو عبيدة المذكور، كما أننا نجهل اليوم هل كانت له تآليف في الرياضيات أم لا؟

وإلى جانب هذا الرياضي تحفل الكتب المؤرخة للقرنين التاسع والعاشر بأسماء رياضيين آخرين، نجد أن معظمهم قد جمع بين الحساب والفرائض الذي يحتاج الجانب التقني منه أي حساب المواريث، إلى تقنيات حسابية وجبرية كما رأينا سابقا.[25]

إلا أن أهم رياضي ينتمي إلى القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر هو أبو مسلمة المجريطي (ت .1007 م) والذي نتوفر، فضلا عن معلومات يسيرة عنه، على بعض كتاباته الفلكية التي تبين أساسا الدور الذي لعبه في نقل علم الفلك العربي إلى أوربا.

فمن جهة أولى نجد ابن بشكوال ينعته بالفرضي الحاسب ويركز على معرفته بالفرائض وشهرته بمعرفتها. وهو أمر يبين كيف أن المجريطي، بالإضافة إلى كونه كان رياضيا، شارك في العلوم الإسلامية وخصوصا الفقه. وربما يكون هذا الجانب هو الذي شجع ابن بشكوال على الترجمة له.[26]

من جهة ثانية كتب المجريطي - حسب صاعد الأندلسي - كتابا في المعاملات التي هي لفظ مستعمل من قبل الرياضيين للتدليل على المؤلفات التي تهتم بالجانب التطبيقي من الرياضيات في المجالات التجارية أو القريبة منها. وهذا الصنف من الكتب يجمع بين القواعد الحسابية والجبرية وتطبيقها العملي[27].

وأخيرا نجد للمجريطي كتابا فلكيا هو عبارة عن صياغة جديدة لمؤلف فلكي لأبي عبد الله الخوارزمي الذي اعتمد فيه على مصادر متنوعة، فارسية وهندية ويونانية. ولهذا العمل قيمته التاريخية الكبرى لأنه احتفظ لنا بالجانب الفلكي من عمل الخوارزمي، حيث أن الكتاب الفلكي للخوارزمي مفقود في أصله العربي، ولانحتفظ اليوم سوى بالترجمة اللاتينية للصياغة التي أنجزها الرياضي المجريطي.[28]

فهذه المعلومات مجتمعة (أي كون المجريطي فارضا وحاسبا ومشتغلا بالمعاملات والفلك الخوارزمي) تجعلنا نفترض أن يكون أيضا هو أول من أدخل كتاب الخوارزمي (الحساب الهندي) للأندلس، أو أنه على الأقل ساهم في نشر هذه الطريقة الحسابية الجديدة، ولو ثبت هذا الأمر فسيكون المجريطي قد قام بدور كبير في تاريخ الرياضيات العربية بصفة خاصة وتاريخ الرياضيات بصفة عامة. لأن كتاب الخوارزمي مفقود في أصله العربي ولانحتفظ اليوم سوى بترجمته اللاتينية التي أنجزت بطليطلة الأندلسية، وبكتابين اعتمدا بصفة كلية على كتاب الخوارزمي المذكور.[29]

وإذا كان المجريطي هو الشخصية العلمية البارزة في النصف الثاني من القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر فإنه لم يكن الوحيد، حيث نجد في كتب التراجم والطبقات ذكرا لرياضيين آخرين، غير أننا لانتوفر على إنتاجهم الرياضي مما يجعل أي حديث عنهم صعبا للغاية.[30]

ومما يشهد على النشاط الرياضي الكبير لهذا القرن، بالرغم من عدم الاستقرار الذي طبع الفترات الأخيرة من حكم الدولة الأموية، ماسيشهده القرن الموالي من تقدم على مستوى الإنتاج الرياضي رغم تمزق بلاد الأندلس إلى دويلات على عهد ملوك الطوائف[31].

وإذا كانت هذه الفترة من أخطر فترات الحكم الإسلامي بالأندلس، لسقوط عدة مدن أندلسية بصفة نهائية في يد المملكة المسيحية المجاورة، فإنها كانت في نفس الوقت مرحلة ازدهار كبير، ليس فقط في مجال الإبداع العلمي العربي، بل على مستوى

نقل العلوم من اللغة العربية إلى اللغتين العبرية واللاتينية. ففي الوقت الذي كانت فيه المدن الإسلامية الساقطة في يد القوات المسيحية تتحول إلى مراكز للترجمة مدشنة بذلك عهدا جديدا في تاريخ الثقافة والفكر الأوروبيين، كانت المدن الأندلسية الإسلامية تعرف حركة علمية رائعة توجت بظهور رياضيين كبار.

لقد برز في هذا القرن رياضي كبير هو ابن معاذ الجياني (تـ 1079) وتم التعرف عليه من قبل مؤرخي العلوم منذ مدة طويلة، وذلك من خلال كتاباته في مجال نظرية النسبة[32]، ومن أجل ادخاله للطابع التوافقي في حل بعض القضايا الفلكية،[33] وتطبيق الرياضيات في مجال العلوم الطبيعية[34]، بالإضافة إلى مساهمته في مجال حساب المثلثات [35]، بيد أن التعرف الفعلي على النشاط الرياضي لهذا القرن لم يتم الكشف عنه إلا من خلال بعض الأبحاث المعاصرة جدا والتي أبرزت للوجود أعمال رياضيين أندلسيين كبار تكفي لوحدها لتغيير الصورة الباهتة التي كانت سائدة عن الرياضيات الأندلسية.

وليس بالمستطاع التعرف على القيمة الحقيقية لهذه الاكتشافات إلا إذا نحن أشرنا إلى العراقيل التي واجهت المشتغلين بتاريخ العلوم بهذه المنطقة من العالم الإسلامي.

فالذي كان ملفتا للنظر هو أنه في الوقت الذي كانت فيه كل المؤشرات تشير إلى وجود حركة فكرية نشيطة في هذا القرن، كان الباحثون يصطدمون بمشكلة أساسية وهي انعدام النصوص الرياضية المؤلفة فيه والتي هي وحدها الكفيلة بإعطاء نظرة موضوعية عن المستوى الحقيقي للرياضيات الأندلسية في القرن 11م.

ويعتبر عبد الرحمن بن سيد الذي ذكره صاعد الأندلسي وصنفه ضمن الرياضيين الشبان في عصره، أحد المبرزين في هذا العلم حيث يقول :"وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث متدبون بعلم الهندسة (...) منهم من أهل بلنسية أبو زيد عبد الرحمن بن سيد"[36] بينما سينعته ابن الأبار بالانفراد في علم الهندسة[37]. كما

ستصل شهرة هذا الرياضي إلى المشرق حيث سيتحدث عنه ابن أبي أصيبعة، مع إضافة هامة وهي أن هذا الأخير لايصف ما قام به الرياضي البلنسي بالعمل الهندسي بل يتحدث عن "هندسة ابن سيد" مما يدل على أن هذا الأخير لم يكتف بحل قضايا هندسية فقط أو شرحها، بل وضع أسس هندسة جديدة كامتداد لما قام به المهندسون السابقون عليه[38]. وإذا كانت هذه المعلومات المتفرقة تدل على الأهمية الكبرى لما قام به هذا المهندس، فإن العقبة الأساسية كانت هي فقدان أعماله التي تم مؤخرا العثور على شذرات منها تعتبر كافية لإبراز قيمته[39].

وبما أن المجال لايسمح هنا بتفصيل القول عما قام به الرجل، فإننا سنكتفي بإبداء بعض الملاحظات عن الظروف التي اشتغل فيها.

لقد عاش ابن سيد في ظل أوضاع لم تسمح له بتأليف كتاب يتضمن هندسته الجديدة هذه، حيث أن هذا الكشف الهندسي الجديد تم في سنوات الثمانين من القرن الخامس الهجري أي مابين 1087 م و 1096م[40]. وهي سنوات عصيبة لقيت فيها المدينة الأندلسية محنا كثيرة وذلك من جراء المواجهات العسكرية والحصار المتكرر لها. فلقد احتلها الفارس المسيحي المرتزق المشهور Le Cid Rodrigo Diaz الذي أطلق عليه المؤرخون العرب اسم "السيد" سنة 1085م، ثم انتزعها منه المرابطون عند دخولهم الأندلس قبل أن يستردها السيد ويحكمها إلى أن توفي سنة 1099م وهي نفس السنة التي استعادها المرابطون إلى ظل الإسلام.

إذن هذه هي الظروف التي اشتغل فيها المهندس البلنسي، والتي جعلته لايستطيع تأليف كتاب تتضمنه هندسته الجديدة هذه، ذلك لأنها كانت تستدعي قراءة جديدة للكتب الهندسية السابقة عليه[41]. فاكتفى بتلقينها لتلميذين فقط، قتل أحدهما في إحدى حروب المنطقة، ولم يكن الثاني سوى الفيلسوف المعروف أبو بكر ابن باجة الذي يرجع إليه الفضل في إيراد هذا الكشف الهندسي الجديد ضمن إحدى كتاباته التي وصلتنا.[42] حيث تبين هذه الرسالة بالملموس بالرغم من طابعها المقتضب القيمة

الكبرى لما قام به هذا المهندس. فلقد جعل القسم الأول منها من كتاب "المخروطات" لأبولنيوس - الذي هو أعلى ما وصلته الهندسة اليونانية - غير أن هذا العمل ليس شرحا ولاتعليقا على كتاب "المخروطات" بل يندرج أساسا ضمن التقليد الرياضي المشرقي المتعلق بالقطع المستوية للسطوح الدورانية خصوصا مع كل من ثابت بن قرة والسجزي. أما القسم الثاني الذي يشكل ماانفرد به ابن سيد فيتعلق بدراسة المنحنيات الملتوية والمستوية[43].

هذه الرسالة تبين المستوى الرفيع الذي وصلت إليه الهندسة في القرن 11م بالأندلس، حيث أن هذه الوثيقة تثبت أن أعلى كتب الهندسة الذي هو "المخروطات" لم يكن معروفا فحسب في الأندلس، بل تم استيعابه كذلك. ونعرف أن التمكن من هذا الكتاب يتطلب الدراسة الشافية لكل الكتب الهندسية الأقل منه مستوى وعلى رأسها كل مقالات كتاب الأصول لأقليدس.

لقد استطاع ابن سيد تجاوز كل ماقام به السابقون عليه وهو أمر لفت انتباه معاصريه من العلماء أنفسهم، فهذا ابن باجة يقول عن القسم الأول من الرسالة الذي اتخذ من كتاب "المخروطات" مادة له : "وهذا النحو من النظر هو الذي وقع عليه ابن سيد المهندس فشف به على من شاركه من متقدمي المهندسين في المطالب التي شاركهم فيها»[44].

أما القسم الثاني، الذي يتناول المنحنيات الملتوية والمستوية، فيقول ابن باجة بانفراد ابن سيد به دون من تقدمه من المهندسين[45].

وهكذا نرى، من خلال نموذج ابن سيد، كيف أن الرياضيات الأندلسية لم تكتف باستيعاب ماجاءت به الرياضيات اليونانية والمشرقية، بل تجاوزت ذلك إلى الاتيان بالجديد.[46] وإذا كان ابن السيد من عامة الناس، وهو الأمر الذي ربما يفسر ندرة المعلومات المتوفرة عنه، فإن الشخصية العلمية الثانية البارزة في المجال الرياضي للقرن 11م هو المؤتمن بن هود ثالث ملوك بني هود، وهي الأسرة التي حكمت سرقسطة

وأعمالها من سنة 1039م إلى سنة 1118م. فقد اعتلى المؤتمن عرش سرقسطة سنة 1081م واستمر في الحكم إلى أن توفي سنة1085م. غير أن العمل الرياضي لهذا العالم لم يكن ـ كما هو الشأن بالنسبة لابن سيد ـ معروفا إلا من خلال بعض المعلومات الواردة عنه في كتب التراجم والطبقات، والتي كانت كافية لوحدها للتدليل على قيمته الكبيرة، ذلك أنها بينت أنه كان موضوع دراسة وشرح وتعليق من قبل رياضيين ينتمون للقرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين[47]. غير أن اكتشاف أجزاء هامة منه قطع الشك باليقين وبين قيمته الكبرى. وبما أن الغرض من هذا البحث هو إعطاء نظرة شمولية عن الرياضيات الأندلسية مع توخي أكبر قدر من الدقة، فإنني سأكتفي بإيراد بعض المعلومات عنه :

أطلق المؤتمن اسم "كتاب الاستكمال" على مؤلفه هذا، وهي تسمية تبرز الطموح الكبير لهذا الرياضي الذي سعى إلى تأليف كتاب يغني عن كل الكتب السابقة عليه، ولحسن الحظ قدم لنا ابن عكنين وصفا شاملا نورده هنا كاملا وذلك لأهميته، حيث يقول، بعد وقوفه عند أهم الكتب الهندسية اليونانية : "ونحن نرشدكم إلى كتاب جمع فوائد الهندسة كلها باختصار التطويل وقصر الإيجاز في براهينه، يتبين من براهين أشكاله علوم انطوت تحت كل برهان منها فهو كتاب الاستكمال للمؤتمن بن هود ملك سرقسطة لايعدله شيء وجيز اللفظ نبيل البرهان.

فإنه قسمه إلى خمسة أنواع النوع الأول في العدد ذكر فيه ماذكره أيضا ثابت بن قرة في مقالته في الأعداد المتحابة.

والنوع الثاني في خواص الخطوط والزوايا والسطوح من غير إضافة بعضها إلى بعض ذكر فيه ماذكر أقليدس في الأولى والثانية والثالثة والرابعة وزاد عليه مسائل.

والنوع الثالث ذكر فيه خواص الخطوط والزوايا والسطوح وعلوم كثيرة وذكر فيه ماذكره أقليدس في المعروف بكتاب المعطيات ويعرف أيضا بكتاب المفروضات. والنوع الرابع ذكر فيه ماذكره أقليدس في المقالة الحادية عشر.

والنوع الخامس ذكر فيه إضافة المجسمات المستقيمة (السطوح) بعضها إلى بعض.

وإنما بينا هنا ماحوى عليه الكتاب لنذكر أن تسميته الاستكمال طابق مسماه."[48]

فمن خلال الفقرة السابقة ومن خلال تحليل الكتاب نفسه، يتبين أن المؤتمن لخص في كتابه هذا عددا كبيرا من المؤلفات الهندسية اليونانية، "كالأصول" و"المعطيات" لأقليدس، "الكرة والإسطوانة والمأخوذات" لأرشميدس "الاكر" لمينلاوس، المجسطي لبطليموس...إلخ.[49]

وقد لخص المؤتمن كذلك نصوصا رياضية مشرقية في كتابه هذا كرسالة معرفة الأشكال البسيطة والكرية للأخوة بني شاكر و"رسالة ثابت بن قرة عن الشكل القطاع" ورسالته عن الأعداد المتحابة، وكتابا ابن الهيثم التحليل والتركيب، والبصريات.[50] فمن خلال المصادر المذكورة في هذا الكتاب وحده، يتبين لنا الكم الهائل من المؤلفات اليونانية والمشرقية التي كانت رائجة في الأندلس، وتقرر ماقلناه سابقا بشأن الدراية التامة للأندلسيين بكل ماكان ينتج في المشرق. فابن الهيثم الذي توفي سنة 1041م بمصر كان قد كتب مؤلفه البصري سنوات قليلة قبل وفاته، بينما يرجع "كتاب الاستكمال" إلى السنوات التي قضاها المؤتمن كحاجب وولي للعهد، حيث كل القرائن تشير إلى تخليه عن مزاولة الرياضيات عندما أصبح ملكا[51]. فنرى من خلال ذلك كيف أن المؤتمن، الذي لم تكن مهماته الرسمية تسمح له بالسفر إلى المشرق، قد توصل بكتاب ابن الهيثم سنوات قليلة بعد تأليفه.[52]

وهناك مسألة أخرى يمكن الوقوف عندها هنا، وهي أن "كتاب البصريات" الذي كان له دور كبير في النهضة العلمية الأوربية الحديثة، كان قد ترجم في الأندلس في القرن الثاني عشر، مما يجعل من الممكن افتراض أن النسخة التي استعملها المؤتمن هي نفسها التي تمت ترجمتها إلى اللغة اللاتينية. بالإضافة إلى ذلك، هناك عدد كبير

من المبرهنات في كتاب الاستكمال لانظير لها في الكتب السابقة عليه، مما يبين أن المؤتمن ليس فقط ملخصا لما سبقه من الكتب الهندسية بل هو مبدع كذلك. فهناك على سبيل المثال المبرهنة الرياضية التي كان يعتقد إلى اليوم أن أول من قدمها هو الرياضي الايطالي سيفا GIOVANNI CIVA سنة 1678 والتي نجدها ستة قرون قبل هذا الرياضي وذلك في كتاب الاستكمال، والتي يقول نصها : إذا كانت ثلاثة خطوط AE و BF و CG قاطعة للمثلث ABC تلتقي في نقطة مشتركة D فإن :

$$AG/GB=(AF/FC).(CF/EB)$$

و بما أنها موجودة في كتاب "الاستكمال" فإن الباحث الهولاندي في تاريخ الرياضيات يان هوخندايك يقترح بأن تسمى من الآن فصاعدا مبرهنة المؤتمن بن هود نسبة إلى مبدعها.[53]

وإذا كانت الأعمال الهندسية لابن سيد والمؤتمن قد قدمت لنا اليوم صورة أكثر وضوحا عن النشاط الرياضي الأندلسي في القرن 11 م، فإن هناك نصوصا أخرى لاتزال مفقودة، نتمنى أن يعثر عليها لأنها ستسلط الضوء أكثر عما عرفه هذا القرن من إنجازات في المجال الرياضي. وأخص بالذكر هنا كتاب "ثمار العدد" للزهراوي وكتاب الكامل لابن السمح.[54]

4 . الرياضيات في الأندلس مابين القرن 12 و 15م.

إن أهم ماسيميز القرن الثاني عشر هو الارتباط الكلي للأندلس بالمغرب، حيث لم يعد ممكنا الحديث عن هذه المنطقة بمعزل عن المناطق الأخرى المكونة للغرب الإسلامي. وقد أثار هذا الضم انتقادات شديدة منذ ذلك العهد، وذلك باتهام المرابطين، - والموحدين فيما بعد - الذين كانوا واقعين تحت سيطرة الفقهاء المالكيين المتشددين، بالتراجع الثقافي الذي ستعرفه الأندلس ابتداء من هذا القرن.[55] وبالفعل فإذا نحن استثنينا الأعمال الرياضية لجابر بن أفلح الذي عاش في اشبيلية في النصف الأول من

القرن الثاني عشر وخصوصا مساهمته الكبيرة في مجال حساب المثلثات،[56] فإننا لانعرف رياضيين آخرين عملوا بصفة خاصة في المدن الأندلسية. وهذا المعطى هو الذي جعل بعض المؤرخين يعتبرون هذا القرن ضعيفا في إنتاجه الرياضي. والواقع أنهم لم ينتبهوا لمسألة جد مهمة وهي التحول الذي سيقع على المستوى السياسي والذي جعل من غير الممكن الحديث عن الأندلس كمنطقة مستقلة عن المناطق الأخرى للغرب الإسلامي، وهو المعطى الذي يمكننا من التنبيه على مشاريع البحث الممكنة والتي بوسعها أن تقدم لنا صورة أوضح عن واقع العلوم في العصرين المرابطي والموحدي. إن اكتشاف نصوص ووثائق تعود لهذا القرن مع التحليل الشامل لكل النصوص المعروفة اليوم، هي وحدها الكفيلة بمدنا بالأدوات الضرورية لكتابة تاريخ الرياضيات وغيرها من العلوم العقلية الأخرى لهذه المنطقة من العالم العربي الإسلامي.

فإذا نحن غضضنا الطرف عن بعض التلميحات أو الانتقادات الصريحة التي وجهت، في الكتب المؤرخة للفقهاء ورواة الحديث، لممارسي العلوم القديمة، فإنها لم تكن كافية لترك النظر في كتب القدماء. فسيطرة الفقهاء على الساحة الثقافية لم تكن - لأسباب سوسيولوجية وسياسية - وليدة القرن 12م، بل كانت سابقة على ذلك بكثير ذلك أن نشر اللغة العربية وتعاليم الدين الاسلامي الحنيف كانت من أولى الأولويات في هذه المنطقة من دار الإسلام . ولم يمنع ذلك من النظر في كتب القدماء وهوما تشهد به الأعمال الرياضية المذكورة في الفقرات السابقة من هذا البحث.

إن الغريب في الأمر أن المؤرخين لم ينتبهوا إلى حدث له دلالة كبرى في هذا المجال، وهو أن المحنة التي تعرض لها كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي (ت. 1111م) لم يتعرض لها أي كتاب رياضي أو غيره من الكتب التي تتناول علوما مماثلة.[57] نكتفي هنا بهذه الإشارة وسنحاول الوقوف عندها بتفصيل في بحث لاحق.

من جهة ثانية، نجد بعض هؤلاء الفقهاء كانوا هم أنفسهم من الممارسين لهذه العلوم القديمة. فنجد على سبيل المثال أن مالكا بن وهيب، أحد فقهاء اشبيلية والذي

انتدبه الفقهاء لمجادلة المهدي بن تومرت في قصر الملك المرابطي علي بن يوسف كانت له دراية بهذه العلوم، فنقرأ في كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" : "ولمالك بن وهيب هذا تحقق بكثير من أجزاء الفلسفة، رأيت بخطه كتاب الثمرة لبطليموس في الأحكام (النجومية)، وكتاب المجسطي في علم الهيئة، وعليه حواش بتقييده".[58]

فإذا كانت كل المؤشرات تدل على أن القرن 12م لم يكن بأقل من القرن السابق عليه، فإن كثيرا من العراقيل تقف اليوم في وجه الباحثين للتقويم الموضوعي لما أنتج في هذا القرن على المستوى الرياضي.

فربما تكون كثير من النصوص الرياضية قد ضاعت إلى الأبد بفعل حروب الاسترداد المسيحية. فمعظم المدن الأندلسية، خصوصا منها تلك التي كانت مراكز علمية كقرطبة واشبيلية، قد سقطت بالقوة العسكرية مع ماينتج عن ذلك من خراب للمدينة واحراق لدورها ومكتباتها، عكس طليطلة وبلنسية اللتين دخلهما المسيحيون بطريقة سلمية فحافظتا على طابعهما الإسلامي وأدى التعايش السلمي فيهما خصوصا طليطلة، إلى تحولهما إلى مركز للتحاور الحضاري والترجمة.[59] ومن المحتمل كذلك أن يكون اهتمام علماء الأندلس بالرياضيات في القرن 12م قد خف بعدما بلغوا فيها مستوى رفيعا ارتضوه لأنفسهم. فانصرفوا نحو الدراسات الطبية وخصوصا الفلسفية، وبالأخص بعدما عمل ابن باجة على نشر الفلسفة الأرسطية والتعريف بها في الأندلس. ونعرف أن أرسطو لم يعط للرياضيات سوى دور ثانوي في بناء نسقه الفلسفي، حيث أن الإنسان لايحقق كماله الإنساني إلا بالاشتغال بالعلم الطبيعي ومابعد الطبيعة. ومن هنا نفهم تشكي، ابن طفيل في قصته الفلسفية الشهيرة "حي بن يقظان" من اقتصار ذوي العقول النيرة، من علماء الأندلس على الاشتغال بالرياضيات، مما جعل الجزيرة فقيرة في المجال الفلسفي.[60] فمن الممكن أن يكون النزوع نحو تدارك هذا النقص هو الذي جعل الاهتمام بالفلسفة يتم على حساب الدراسات الرياضية، وهي مسألة لايمكننا، في الوقت الراهن، التأكد منها. لكن الأكيد

هو أن هذا القرن سيعرف ازدهارا فلسفيا كبيرا سيكون من نتائجه ظهور أكبر الفلاسفة المشائيين على الاطلاق في تاريخ الاسلام وهو أبو الوليد بن رشد (ت. 1198م) فيلسوف قرطبة الذي أطلق عليه في الجامعات الأوربية الوسيطة، اسم الشارح الأكبر لأرسطو.[61]

والمؤكد منه، هو أن القرن الثاني عشر سيعرف نزيفا بشريا كبيرا لسببين رئيسيين : الأول هو الضغط المسيحي المستمر على المدن الإسلامية مما جعل الكثيرين يفضلون الرحيل عنها للاستقرار بالمدن المغربية التي استفادت من هذا النزوح، حيث ستتحول إلى مراكز علمية نشيطة و أخص بالذكر هنا مدنا مغربية كفاس وسبتة ومراكش .

والسبب الثاني مرتبط بالأول، ويتعلق بكون مراكش ستتحول في القرن الثاني عشر، إلى عاصمة لكل الغرب الإسلامي، مما أدى بعدد كبير من العلماء إلى الاستقرار بها للخدمة في البلاط الموحدي خصوصا مع الخلفاء أبي يوسف يعقوب (1163م- 1185م) وابنه أبي يوسف (1185م- 1190م) والناصر (1190م- 1213م).

إن هذين السببين يبينان ماقلناه سابقا من الارتباط الوثيق الذي سيسود بين المغرب والأندلس ابتداء من القرن 12م، وسأكتفي هنا بتقديم نموذجين رياضيين، عملا في هذا القرن وعاشا مابين المغرب والأندلس :

الأول هو ابن الياسمين، أصله من فاس وذهب إلى اشبيلية للتدريس حسب ابن الأبار سنة 587هـ قبل أن يستقر في مراكش إلى أن توفي بها في 1201م.[62] فقد ساهم هذا الرياضي في نشر تعليم الرياضيات وذلك بنظم أرجوزات في الحساب، أشهرها "أرجوزة في الجبر والمقابلة" تتناول الأضرب الجبرية الستة وخوارزميات حلولها. كما ساهم كذلك بتأليف كتاب رياضي هو "تلقيح الأفكار في العمل برشوم الغبار"،[63] الذي جمع فيه بين مسائل حسابية وهندسية، كما يتميز أيضا باستخدام الكتابة الرمزية في المجال الجبري وهي مسألة هامة في تاريخ الرياضيات، ذلك لأنها

تبين أن استخدام الرموز في الكتابات الرياضية الذي تتفرد به - فيما يخص التقليد العربي الوسيط بمجمله - بعض المؤلفات الرياضية للغرب الاسلامي، سابق على القلصادي (ت. 1486م) الذي نسب إليه - خطأ - إدخال الرموز الجبرية في الكتابات الرياضية. كما يتبين من الكتاب تأثر المؤلف بالرياضيات الأندلسية، حيث نجده يضع عمليتي الضرب والقسمة قبل الجمع والطرح، وهي طريقة سادت في الأندلس.

أما الرياضي الثاني الذي نريد الوقوف عنده هنا فهو ابن منعم العبدري الذي عاش مابين القرنين الثاني عشر والثالث عشر (ت. 1228م). فهذا الرياضي أصله من مدينة دانية الأندلسية، لكنه نزح عنها إلى مدينة مراكش التي ألف فيها كتابه الرياضي الهام "فقه الحساب"[64] وهو الكتاب الرياضي الذي نجد فيه لأول مرة بابا خاصا بالتحليل التوافقي، وهو المجال الذي كان يظن خطأ في السابق أنه من ابداع رياضيين أوربيين منتمين للقرنين السادس عشر والسابع عشر[65].

لكن مايهمنا هنا، هو أن كتاب "فقه الحساب" بالإضافة إلى الكتب الرياضية الأخرى التي لم تصلنا إلا عناوينها، تبين ارتباط ابن منعم الوثيق بتقليد البحث الرياضي الأندلسي السابق على القرن الثالث عشر. ففي بداية فقه الحساب يذكر المؤلف بأهمية كتاب "الاستكمال" للمؤتمن وصلابة براهينه الموضوعة أساسا بطريقة التحليل والتركيب.[66]

لقد ألف ابن منعم كتابه هذا في عهد الناصر لدين الله[67]، أي قبل الهزيمة النكراء في معركة العقاب بالأندلس سنة 1212م، والتي أخذت على إثرها المدن الإسلامية تتساقط كأوراق الخريف. والواقع أن التأثير العميق لهذه المعركة على الذهنية المغربية والأندلسية لم يعرف بعد بما فيه الكفاية. ولن نقف هنا عند التيارات الفكرية التي ستسود بعد هذه المعركة وخصوصا الانتشار الذي ستعرفه الطرق الصوفية، بل ان ماسيستوقفنا أساسا هو تأليف ابن البنا لكتابه الشهير "تلخيص أعمال الحساب" الذي هو عبارة عن تجميع دقيق للقواعد الحسابية النافعة في المجالات

العلمية، كحساب المواريث والمعاملات التجارية، أي الحفاظ على الضروري من العلوم ونبذ كل المظاهر الأخرى للابداع العقلي. وسيقوم ابن البنا بشرح كتابه هذا في كتاب سماه "رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب".[68] الذي وإن كان يحتوي على بعض مظاهر الإبداع خصوصا في المجالين التوافقي والجبري، فإنه يعكس الاتجاه الذي سيسود فيما بعد على مستوى التأليف والبحث الرياضي، أي انتشار ظاهرة الشرح والاختصار. وهكذا سيصبح "تلخيص أعمال الحساب" مركزا للدراسات الرياضية سواء في المغرب أو خارجه، حيث سيتم شرح كتاب ابن البنا هذا، ليس فقط من قبل رياضيين مغاربة، بل كذلك أندلسيين كابن زكريا الغرناطي أو مشارقة كابن المجدي.[69]

والخلاصة أن الأندلس كانت أرضا للتلاقي بين الحضارتين العربية الاسلامية والمسيحية اللاتينية. ففي هذه الرقعة الجغرافية الصغيرة ستنسج علاقات انسانية معقدة ومتشابكة، بفضل التبادل الثقافي والحروب الطاحنة التي ستحدد المسار الذي سيتبعه التاريخ العالمي منذ ذلك الوقت. وستعرف العلوم الموروثة عن الأندلس الاسلامية مصيرين مختلفين. حيث ستعمل الدول الأوربية الصاعدة على تطوير العلوم اليونانية والعربية التي نفذت إليها أساسا من الأندلس، وذلك بجعل جامعاتها مراكز للبحث العلمي إلى جانب التعليم. بينما لن تعمل أفواج العلماء الوافدين على المغرب من الأندلس ـ لأسباب تاريخية لاداعي للتذكير بها هنا ـ سوى على الحفاظ على الحد الأدنى من العلوم الأندلسية حتى لاتضيع بضياع الأندلس، وهكذا ستنتشر الطرق التعليمية في كل المجالات العلمية مع غياب شبه كلي للبحث والابداع. ونكتفي للتدليل على ذلك بإيراد مثال آخر رياضي أندلسي الذي هو أبو الحسن علي بن محمد القلصادي الذي ولد بمدينة بسطة الأندلسية واستقر بمدينة غرناطة مساهما في الدفاع عنها بعد اشتداد الضغط عليها كآخر رقعة اسلامية بالأندلس. ثم غادرها بعد ذلك ليستقر نهائيا في مدينة باجة الافريقية إلى أن توفي بها سنة 1486م أي ست سنوات

فقط قبل سقوط غرناطة.[70] فهذا الرياضي الذي كان آخر الرياضيين المؤلفين في الأندلس، لم يتجاوز في أعماله ماقام به الرياضي المراكشي ابن البنا في تلخيصه.

خاتمة :

لقد كان التصريح بتدني مستوى الرياضيات في الغرب الإسلامي من قبل بعض المؤرخين بمثابة مغامرة حقيقية، إذ سرعان ماتبين زيف هذا القول بمجرد ماالكتشفت النصوص الرياضية الأندلسية التي بينت بالملموس بأن النشاط الرياضي لهذه المنطقة جدير بالاهتمام.[71]

كما أن هذه المنطقة، التي تعتبر بمثابة الواجهة المطلة على العالم المسيحي، والتي ظلت الأخطار محدقة بها بكيفية مستمرة، والخطر الداهم يلاحق سكانها في كل لحظة قد جعلها ذلك أكثر اصرارا على الانتاج والابداع الفكري. فالمدن التي ازدهرت فيها العلوم هي المدن التي كانت أكثر عرضة للاحتلال المسيحي وهي بلنسية وطليطلة وسرقسطة. فإليها ينتمي أكبر الرياضيين المذكورين في هذا العرض. كما لايجب إغفال صعوبة أخرى واجهتهم وهي أنهم لم يكونوا مطالبين باستيعاب الرياضيات القديمة وحدها، بل كان عليهم أن يضيفوا إليها كل ماأنتجه المشارقة الذين عملوا على تطوير ماجاء به القدماء.

غير أن أهم دور قامت به الأندلس الاسلامية في التاريخ الإنساني هو أنها كانت أرضا للتلاقح الحضاري والاحتكاك المستمر بين الثقافتين العربية واللاتينية والذي كان حاسما في تحقيق النهضة العلمية الأوربية الحديثة.

ولعل أهم مايمكن للمرء أن يستفيده في الوقت الحاضر من التجربة الأندلسية الإسلامية الوسيطة، هو التفكير في وضعية العلوم الحقة في الثقافة العربية الإسلامية الحالية. ففي الوقت الذي نساهم فيه بأعداد هائلة من العلماء والطلاب والمؤسسات، في التقدم العلمي الراهن، فإننا نعتبر أنفسنا وكأننا نساهم في مجالات يمتلكها غيرنا.

وهو مايجعل من الضروري إدماج ماتحققه الإنسانية في مجالات العلوم، في جسم الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة.

إذا نحن تأملنا التجربة الأندلسية في مجال العلوم، فإننا سنجد أنه في الوقت الذي كانت فيه المدن الإسلامية كسرقسطة وطليطلة وقرطبة، مراكز علمية، فإنها كانت تستقطب العلماء والمفكرين المنتمين لمصادر ثقافية مختلفة. لكن، لأسباب تاريخية معروفة ستتحول المدن الأوربية الشمالية كباريس وروما، إلى مراكز علمية للاستمرار في تطوير ماأنتجه العرب في مختلف المجالات العلمية والفكرية. ولقد كان المؤرخون المنتمون لتلك الفترة على وعي تام بهذا التحول. فهذا ابن خلدون عند حديثه عن العلوم العقلية في عصره يقول : "كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من أرض رومة وماإليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة والله أعلم بما هنالك وهو يخلق مايشاء ويختار".[72]

بينما سيشمل التراجع جميع مستويات الحياة في البلاد الإسلامية، وبقوة ملاحظة وحدس المؤرخ الذي يعرف أن تغيير مجرى التاريخ ليس بيد الأفراد أو الجماعات، سيقول : "وكأنما نادى لسان الكون بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث".[73]

ولاأريد أن أختم هذه الدراسة الجزئية قبل أن أشير إلى الأهمية الكبرى لتاريخ العلوم بالنسبة إلينا. فإذا كانت الجامعات والمعاهد والمؤسسات الغربية تلح الآن على أهمية تاريخ العلوم لأسباب بيداغوجية ولحث الطلبة على المزيد من الابداع والاجتهاد، حيث يبين تاريخ العلوم أن ما وصل إليه العلم هو ناتج عن عمل تاريخي مستمر وهو بذلك قابل للتجاوز، فإن قيمته بالنسبة إلينا مضاعفة وذلك بسبب بعده الثقافي الهام. فالتعريف بأعمال الرياضيين والعلماء العرب في العصر الوسيط، يبين لنا بأن من بين واجبات رسالتنا الثقافية والفكرية فهم أسرار الكون وتأمل قوانينه.

وتلك مهمة لن نستطيع القيام بها إلا إذا فهمنا الأبعاد العميقة للعلم المعاصر وجعلناه جزءا لايتجزأ من ثقافتنا نفسها. فسواء أكان العلم يستعمل في تحسين الحياة المادية للإنسان أم لتحقيق الغلبة والسيادة، فإنه كلما تقدم إلا وكشف أكثر عن القوانين التي خلق بها الكون. فكيف لنا أن ننخرط بقوة في مشاكل العصر الكبرى خصوصا منها الديموغرافية والبيئية ونحن لم نحدد بعد موقفنا من العلوم المعاصرة التي بالرغم من حضورها القوي في كل مظاهر الحياة لازلنا نطلق عليها اسم العلوم الغربية بالرغم من أن طابعها الحقيقي انساني وكوني.

ومما يؤسف له كذلك أن يؤدي غياب تدريس فلسفة وتاريخ العلوم في الكليات العلمية العربية ـ الاسلامية إلى سقوط القلة القليلة من العلماء العرب ـ المسلمين الذين تصدوا للتأريخ للعلوم عند العرب، في نزعة إسقاطية لاتخدم التراث العربي ـ الاسلامي الذي تسقط عليه الانجازات الحديثة والمعاصرة، كما أنها بسبب الفقر الفلسفي والتاريخي الذي تعاني منه لا تساهم في إغناء الأبحاث المعاصرة في مجال الابستمولوجيا وتاريخ العلوم.

فمن الضروري إذن استحضار البعد الثقافي لأعمال الرياضيين والفلكيين وغيرهم من العلماء العرب مع الاهتمام بهذا الجانب الضخم من تراثنا الفكري لكي نتمكن من خلق التوازن الفكري بين مختلف مجالات الفكر الإسلامي حتى لايطغى جانب على آخر، لأن المجتمعات القوية والمنيعة هي تلك التي تنجح في تحقيق التوازن الدقيق بين أصالتها ومعاصرتها لكي تتقدم نحو المستقبل بخطى ثابتة لاهي بالبطيئة ولا بالمتسرعة.

* * * *

الهوامش

1 – إن النظرة العاطفية للتجربة الأندلسية كانت ،على المستوى العربي، سائدة منذ أن كانوا موجودين بتلك المنطقة، وهو ما تشهد به الأشعار التشاؤمية التي كانت تنظم إبان وجودهم هناك. ذلك أن عملية

الاسترداد المسيحي بدأت بعد الفتح الإسلامي للأندلس سنة 711 م بفترة قصيرة، وهكذا فبعد معركة Poitier سنة 732 م والتي بينت أقصى إمكانيات الجيوش الإسلامية في غرب أوربا، سقطت مدينة نربونة سنة 759 م ثم سقطت بعد ذلك بنبلونة وبرشلونة سنة 801 م، ولم تسلم الحدود العربية الشمالية قط من الهجمات المسيحية مما كان يؤدي باستمرار إلى تقلص الرقعة الإسلامية بالأندلس. والجدير بالذكر أن الثقافة الإسبانية الحديثة والمعاصرة مشبعة هي الأخرى بمجال عاطفي عن هذه المرحلة، حيث ناقش المثقفون بحدة مدى التأثير الفعلي للوجود العربي على السلوك والثقافة الإسبانية المعاصرة. وهكذا وفي الوقت الذي يلح فيه Americo Castro على التأثير القوى للحضور العربي على السلوك والثقافة الإسبانية المعاصرة، يحاول Claudio Sachez Albornoz وبكل قوة نفي أي تأثير للعرب على السلوك والشخصية الإسبانية المعاصرة. في هذا المجال، انظر :
Pierre Guichard, Structures sociales "orientales"et occidentales dans l'Espagne musulmane, Paris- La-Haye, Mouton (E.H.E..S.S.) " civil-isation et sociétés" 1977,427p.
والجدير بالذكر كذلك أنه إلى جانب هذا النقاش السجالي، هناك دراسات جادة تميل إلى الموضوعية أكثر وهي كثيرة، لذلك سأكتفي بالإشارة إلى مجال تاريخ العلوم الذي لابد من التنويه فيه بالأعمال الجادة لمجموعة من الباحثين الإسبان التي عرفوا من خلالها بالإبداع العربي في مختلف المجالات العلمية. ففي المجالين الرياضي والفلكي تجدر الإشارة إلى أبحاث كل من بيريز وفيلاكروزا في النصف الأول من هذا القرن، كما أن هذا المجهود مستمر الآن من خلال أعمال مجموعة من الباحثين في جامعة برشلونة.

2 - إن ابن خلدون هو أول من نبه إلى هذا الأمر وذلك من خلال ربطه بين العلوم والعمران البشري في مقدمته الشهيرة. واستقراء التاريخ العربي الاسلامي على سبيل المثال يثبت ذلك. ففي أوج الازدهار في جميع المجالات وخصوصا بعد التحكم في الطرق التجارية العالمية لذلك العصر، حقق العرب انجازات هامة في جميع الميادين المعرفية. ففي المجال الرياضي سيتم تطوير مجالات البحث التقليدية الموروثة عن الحضارات السابقة في مجال نظرية الأعداد والحساب والهندسة، كما سيتم ابتداع علوم جديدة وهي الجبر والمقابلة وحساب المثلثات والتحليل التوافقي. عن الابداع العربي في المجال الرياضي أنظر على سبيل المثال A. Djebbar, Les mathématique arabes et leur environne-ment, acte de L'Université d'Eté du Maine sur l'histoire des ma-thématiques (6 - 13 Juillet 1984) pp. 36 _ 70
الذي يقدم للقارىء نظرة مركزة ودقيقة عما قدمه العرب في الرياضيات.

3 - يشبه يوشكفيتش بحق الدور الكبير الذي قام المترجمون اللاتينيون للنصوص العلمية العربية خصوصا في الأندلس، بالدور الحاسم الذي لعبه مترجمو بيت الحكمة ببغداد في تطور العلوم في الفضاء الثقافي العربي الوسيط. مع فارق كبير - في نظري - وهو أن المستوى العلمي لبعض المترجمين العرب، الذين وصلتنا أعمالهم كإسحاق بن حنين وثابت بن قرة والكندي، مستوى رفيع، بينما المستوى العلمي لبعض

المترجمين اللاتينيين هزيل. أنظر مثلا النقد الذي وجهه سيزيانو لمؤلف كتاب « المعاملات» الذي لم يبلغ ولو مستوى التمييز بين الجانب النظري والتطبيقي في الحساب : J. Sesiano, Le Liber Mahameleth, un traité mathématique latin composé au XIIe siècle en Espagne, actes du colloque international d'Alger sur l'histoire des Mathématiques Arabes, 1988, La maison des livres Alger,pp.67 - 98.

وعن دور المترجمين اللاتينيين في الأندلس انظر: A. Youschkevitch, " les Mathématiques Arabes", Traduction Française, vrin, Paris,1976,p.13.

4 ـ قد تبدو فكرة كونية العلوم بديهية خصوصا بالنسبة للمطلع على تاريخ العلوم والذي يلاحظ كيف أن حضارات وشعوب متعددة ساهمت في تقدم العلوم وتطورها. لكن هذه الفكرة ولأسباب ايديولوجية معروفة، لم يتم الاعتراف بها. فلا زلنا إلى اليوم نتحدث عن العلوم الحقة من رياضيات وغيرها كعلوم غربية بالرغم من أن طابع الكونية هذا يمنعها من أن تكون كذلك. وهكذا تعتبر الرياضيات اليونانية رياضيات غربية بالرغم من كون هذه المنطقة مرتبطة تاريخيا وجغرافيا بالحضارات الشرقية القديمة أكثر من ارتباطها بأوربا. أنظر مثلا، يوشكفيتش، المرجع السابق، ص. 104. وعن نقد مفهوم العلم الغربي، انظر : R. Rashed, la notion de science occidentale, in " Entre arithmétique et algèbre, recherche sur l'histoire des mathématiques arabes," les belles lettres,Paris, 1984,pp.301-318.

5 ـ وهذا لايعني أن الترجمة كانت غائبة قبل هذا العهد،بل نريد القول أساسا إن هذه العملية تحولت من عملية فردية تنتهي بموت أصحابها إلى عملية جماعية منظمة ترعاها الدولة. عن بيت الحكمة ببغداد في عهد المأمون والمصادر المؤرخة له انظر : Marie Geneviève Balty- Guesdon, " le Bayt al-hikma de Baghdad", à paraître dans les actes du colloque de Paris sur la philosophie et l'histoire des Sciences Arabes, 22-25 novembre 1989.

6 ـ نكتفي بالإشارة هنا ـ لضيق المجال ـ إلى ترجمة كتاب "الأصول" لأوقليدس الذي كان أكثر الكتب الرياضية اليونانية درسا وشرحا وتعليقا من قبل الرياضيين العرب، حيث ترجمه الحجاج بن مطر مرتين، الأولى سماها الهارونية نسبة إلى هارون الرشيد (786-809م) ثم أعاد النظر في ترجمته هذه وسماها المأمونية نسبة إلى المأمون. كما ترجم اسحاق بن حنين هذا الكتاب وقام ثابت بن قرة بإصلاح هذه الترجمة. عن ترجمة كتاب أوقليدس والنسخ الموجودة منها في الغرب الاسلامي انظر : A.Djebbar, quelques commentaires sur les versions arabes des Eléments d'Euclide et sur leur transmission à l'occident musulman, à paraître dans les actes du colloque international de Wolfenbüttel en Juin 1990. Allemagne.

والجدير بالذكر أنه لايوجد إلى اليوم دراسة متكاملة عن حركة ترجمة الكتب العلمية القديمة إلى اللغة

العربية. أما المؤلفات الأصيلة فنكتفي بالإشارة إلى كتاب المختصر في الجبر والمقابلة للخوارزمي الذي هو أول ماألف في هذا العلم. انظر : الخوارزمي كتاب "الجبر والمقابلة" تقديم وتعليق د. علي مصطفى مشرفة ود. محمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر فرع مصر 1968، الطبعة الثالثة، 106ص.

7 ـ نجد هذا الطرح مثلا عند حسين مؤنس، أورده محمد ألوزاد في مقال له بعنوان : الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس العددان الرابع والخامس لسنتي 1980-1981، ص. 167-169.

8 ـ عن المراكز العلمية التي كانت موجودة في المشرق قبل ظهور الإسلام، انظر على سبيل المثال : ماكس مايرهوف، من الاسكندرية إلى بغداد، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي، نشر دار القلم بيروت ـ وكالة المطبوعات الكويت 1980، الطبعة الرابعة.

9 ـ من المعروف أنه عند ظهور الإسلام كانت لغتا العلم والفلسفة هما اليونانية والسريانية. بينما كانت اللغة السائدة في إسبانيا هي اللاتينية. وهو مايؤكده ابن جلجل نفسه الذي يقول بصدد كتاب لديسقوريدس في الطب :"ولم يكن يومئذ بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الإغريقي الذي هو اليوناني القديم، فبقي كتاب ديسقوريدس في خزانة عبد الرحمن الناصر باللسان الاغريقي، ولم يترجم إلى اللسان العربي، وبقي الكتاب بالأندلس. والذي بين أيدي الناس بترجمة اسطفن (العربية) الواردة من مدينة السلام بغداد. انظر : ابن أبي أصيبعة، "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، دار الثقافة ـ لبنان، 1979، الجزء الثالث، ص.76.

10 ـ انظر على الخصوص، مقالا لگي بوجوان يميز فيه اتجاهين في تدريس الرياضيات بأوربا، الأول يعتبر العمليات الحسابية مجرد تمرين ذهني، وهو اتجاه فيثاغوري ساد في أوربا قبل القرن 12م. أما الاتجاه الثاني والذي يعتبره هذا المؤرخ بمثابة ثورة في مجال تدريس الرياضيات، فهو القائم على التقنيات الحسابية (الخوارزمية) المستمدة من النصوص الرياضية العربية المترجمة في نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر : Guy Beaujouan, L'enseignement de l'arithmétique élémentaire à l'université de Paris aux XIII-XIV siècles, Separata del Homenaje A Millasvallicrosa, Vol I, consejosuperior de investigaciones cientificas Barcelona, 1954, pp .93-124.

11 ـ انظر صاعد الأندلسي، "طبقات الأمم"، نشر شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ـ لبنان، 1912. وهو نفس الحكم الذي نجده عند ابن جلجل في كتابه "طبقات الأطباء والحكماء"، نشر فؤاد السيد، القاهرة، 1955، مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، حيث يقول إنه إلى حدود حكم الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني (822-852) لم يكن في الأندلس ممثلين للعلوم العقلية. عن المصادر المؤرخة لبدايات التقليد الرياضي الأندلسي انظر : A, Djebbar, Quelques aspects de l'algèbre dans la tradition mathématique arabe de l'occident musulman, actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des Mathématiques Arabes, Alger, la maison des livres, 1988,pp: 101-123.

12 ـ ابن سعيد، "المغرب في حلى المغرب"، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة دار المعارف، الطبعة الثالثة 1978، الجزء الأول، ص. 45. ويتعلق الأمر بالشاعر عباس بن ناصح الثقفي الجزيري. وهي معلومات تستدعي إعادة النظر فيها. حيث يتضح من سياق الكلام أن ابن سعيد ذكر كتبا أخرى ربما سقطت من النسخة التي اعتمدها محقق الكتاب. كما أن ابن الفرضي، في كتابه "تاريخ علماء الأندلس"، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص. 296، رقم الترجمة 881. تحدث عن رحلات الشاعر المذكور إلى المشرق، لكن دون الوقوف عند اهتمامه بالعلوم العقلية، كما أنه لايشير إلى المهمة الرسمية التي كلف بها.

13 ـ A. Djebbar. Quelques aspects de la tradition mathématique arabe dans le Maghreb extrême (XII-XVIe siècles), à paraître dans les actes du 4° colloque Maghrébin sur l'histoire des Mathématiques arabes (Fès, 2-4 décembre 1992)

14- Guy Beaujouan, La science Hispano -Arabe et les modalités de son influence, XIII congrès international d'histoire des sciences URSS, Moscou,18-24 Août 1971,Edition Naouka, Moscou 1971, pp: 1-23.

والجدير بالذكر أن هذا الاهتمام الرسمي بقي مستمرا طيلة حكم الأمويين بالأندلس، وهكذا وبالرغم مما قام به المنصور بن عامر (981-1002) الذي أفرغ خزانة الحكم من كتب العلوم القديمة، مبقيا فقط على كتب الحساب والطب، فإننا نجد أن هذه المكتبة حظيت باهتمام الخلفاء حتى في الفترات العصيبة التي مرت بهم، فنجد على سبيل المثال أن الخليفة المستظهر عبد الرحمن بن هشام الذي لم يدم ملكه سوى سنة واحدة (1023م) عين خدمة لخزانة الطب والحكمة. انظر : ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1939، القسم الأول ـ المجلد الأول، ص، 36. وربما تكون هذه الخزانة هي نواة خزائن ملوك الطوائف في القرن 11م كبني عباد باشبيلية وبني هود بسر قسطة.

15 ـ يوشكفيتش، المرجع السابق، ص،23، الذي يرجع دخول هذه الأرقام إلى الأندلس، إلى العلاقات التجارية بين مشرق العالم الاسلامي ومغربه.

16 ـ لم يرق البحث في مجال العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، في الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة، إلى مستوى يسمح برصدها بدقة أكبر. لأن معظم الدراسات التي تناولت هذا الموضوع الهام تناولته من زاوية ايديولوجية لاتنفع البحث العلمي في شيء والإشارة الموضوعية الوحيدة التي صادفناها هي تلك التي أدلى بها مؤرخ العلوم الفرنسي، ألكسندر كويري الذي يلاحظ في معرض مقارنته بين الحضارتين الرومانية والإسلامية، كيف أن الحضارة الرومانية، بالرغم من كونها أتت بعد الحضارة الإغريقية مباشرة، فإنها تجاهلت تجاهلا تاما الفلسفة والعلوم عكس الحضارة العربية الإسلامية التي بمجرد مااستتب الأمر للمسلمين سارعت، إلى اقتناء علوم وفلسفة الإغريق، إلا أن هذا المؤرخ لايقدم تفسيرا لذلك. حيث يكمن الفرق في نظري، بين الحضارتين في أن الطابع الحسي للديانة الرومانية سيجعلها

تهتم بالمجالات العملية من فلاحة ومعمار وفن الحرب والسياسة والحقوق والأخلاق، بينما سيساعد الطابع المتعالي الخالص للديانة الإسلامية على الاهتمام بالمجالات المجردة من علوم عقلية وفلسفة. الدليل على ذلك أنه لن يتم الاهتمام بأجزاء محدودة من المنطق في ظل الحضارة الرومانية إلا بعدما أصبحت الديانة المسيحية هي الديانة الرسمية للدولة. وهو كما نرى موضوع جدير بالاهتمام. انظر :

A. Koyré, Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du moyen âge, in Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Paris, 1973,Gallimard,pp.25-27

17 ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، 1985، ص. 222-233، 332-351. وهو نفس الرأي الذي سبق للمستشرق الألماني كارل هينرش بيكر التصريح به، انظر : تراث الأوائل في الشرق والغرب، ضمن عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص. 3-33.

18 ـ عن العلاقة بين الطب والعلم الطبيعي، انظر بصفة خاصة : ابن رشد، "كتاب الكليات في الطب"، نشرة مصورة لنسخة غرناطة، معهد الجنرال فرانكو، العرائش، المغرب 1939، أما عن العلاقة بين العلوم النظرية المذكورة أعلاه، فانظر على سبيل المثال، ابن رشد، تلخيص، "كتاب البرهان"، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.

19 ـ انظر : Heath, Th. L, Euclid the thirteen books of the Element, Dover Publication, New York, 1956, Vol 2, pp. 112-186.

وعن حاجة الطبيب إلى الهندسة، انظر على سبيل المثال : دواود الضرير الأنطاكي، "تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب"، نشر الحاج عبد السلام بن شقرون بالفحامين بمصر (بدون تاريخ)، الجزء الثاني، ص. 92-94. أما عن العلاقة بين نظرية النسبة وتركيب الأدوية فانظر على سبيل المثال : ابن البنا المراكشي، "تنبيه الألباب على مسائل الحساب"، مخطوط الجزائر رقم 6/613، و. 74 ظ ـ 75 و.

20 – يفسر ألكسندر كويري على سبيل المثال القطيعة التي حدثت في مدرسة الاسكندرية بين التفسير الفيزيائي الأرسطي للكون وعلم الفلك الرياضي مع كل من أبولونيوس وايبارك وبطليموس بالربط الذي كان لهذا الأخير بين علم الفلك وعلم التنجيم. والجدير بالذكر أنه إلى جانب ترجمة كتاب المجسطي في علم الفلك لبطليوس ترجم كذلك كتابه "الثمرة" في الأحكام النجومية إلى اللغة العربية. عن العلاقة بين علم الفلك وعلم التنجيم عند بطليموس انظر :

A. Koyé, les étapes de la cosmologie scientifiques, in Etudes d'histoire ... op.cit.p.93

21 ـ يصرح الخوارزمي في بداية كتابه الجبر والمقابلة أنه وضع هذا الكتاب لاحتياج الناس لهذا العلم "في مواريثهم ووصاياهم وفي مقاسمتهم وأحكامهم ..." ص. 16. كما أن آخر باب من الكتاب "كتاب الوصايا" مخصص بكامله إلى مسائل تتعلق بقسمة التركات. ص. 67-106. وعن أهمية الكسور في التقليد الرياضي للغرب الإسلامي انظر :

A. Djebbar, Le traitement des fractions dans la tradition mathématique

arabe du Maghreb, in histoire de fraction, fraction d'histoire, Birkäuser Basel. Boston. Berlin. 1992,pp. 224-244.
M.ABALLAGH, les fractions entre le théorie et la pratique chez Ibn al-Banna al-Murrakushi (1256-1321), in histoire de fraction, fraction d'histoire, birkhäuser Basel.1992,pp.247-258

22 ـ عن أهمية حساب المثلثات انظر على سبيل المثال لا الحصر، يوشكيفتش، الرياضيات العربية، المرجع السابق، ص.131-150. أما عن التنويع في مجال الحساب فنلاحظ مثلا حضور أكثر من 15 خوارزمية للضرب عند ابن البنا المراكشي انظر :

ابن البنا المراكشي، تلخيص أعمال الحساب، تقديم وتحقيق وترجمة فرنسية للدكتور محمد سويسي، منشورات الجامعة التونسية، 1969، القسم العربي، ص.46-52. القسم الفرنسي، ص. 54-62.

وانظر عن العلاقة بين علوم اللغة العربية والتحليل التوافقي :

A. DJebbar, Mathématique et linguistique dans la Moyen Age arabe. L'exemple de l'analyse combinatoire au Maghreb. in Bernard Ribémont M Approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales, pris Klincksieck, 1991,pp.15-29.

23 ـ وهذا هو شأن معظم كتب التراجم والطبقات التي وصلتنا فإلى جانب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي يمكن أن نذكر كذلك كتاب الصلة لابن بشكوال وبغية الملتمس للضبي والتكملة لابن الأبار وجذوة المقتبس للحميدي. كما أن هناك كتبا عديدة ألفت في طبقات الفقهاء نجدها مذكورة في ثنايا الكتب السالفة الذكر.

24 ـ ابن الفرضي، المرجع السابق، القسم الثاني، الترجمة رقم 1420، ص. 126. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص. 101 ، انظر : محمد ألوزد، المرجع السابق، ص.170.

25 ـ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، انظر على سبيل المثال أصحاب أرقام التراجم التالية، القسم الأول : 292، 585، 984 الذين كانوا معاصرين لأبي عبيدة.

26 ـ نقرأ في كتاب الصلة لابن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، القسم الثاني ص. 623 : " مسلمة بن أحمد الفرضي الحاسب يعرف بالمجريطي يكنى أبا القاسم. روى عن عبد الغافر بن محمد الفرضي وغيره، وكان عالما بالفرائض مشهورا بمعرفتها وتوفي في ذي القعدة سنة خمس وتسعين وثلاثمائة (...) ولم يكن بالأندلس مثله في علمه".

27 ـ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، الذي يقول : "وله كتاب حسن سماه ثمار العدد في العلم المسمى عندنا بالمعاملات " أورده محمد سويسي، تلخيص أعمال الحساب، المرجع السابق، القسم العربي ص. 13.

28 ـ وهي ترجمة التي أنجزها ادلارد الباثي Adelard de Bath في القرن الثاني عشر انظر، يوشكفيتش، الرياضيات العربية، المرجع السابق، ص.51. كما اهتم كذلك بكتاب المجسطي لبطليموس، انظر صاعد الأندلسي نقلا عن محمد السويسي، نفس المعطيات السابقة.

29 ـ العنوان الكامل لكتاب الخوارزمي هو كتاب الجمع والتفريق بحساب الهند، انظر : يوشكيفتش، نفس

المعطيات السابقة، ص. 15، 16.

30 ـ لانجد عند ابن الفرضي وابن بشكوال اهتماما بايراد أسماء الكتب المؤلفة في الرياضيات وغيرها من العلوم العقلية، بينما يذكر صاعد الأندلسي كتابا رياضيا في المعاملات أنجزه رياضي معاصر للمجريطي هو أبو القاسم العدوي. انظر :

A. Djebbar, quelquees aspects de l'algèbre dans la tradition... op. cit,p.105.

31 ـ انظر عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتاب الدار البيضاء، المغرب (بدون تاريخ)

32 ـ يوشكيفتش، الرياضيات العربية، المرجع السابق، ص. 88 .

33- A. Djebbar, Enseignement et Recherche Mathématiques dans le Maghreb des XIIIe-XIVe siècles, publications Mathématiques d'Orsay, France n° 81-02, p.66.

34 ـ يوشكفيتش، الرياضيات العربية، المرجع السابق، ص. 137 .

35 - A. Djebbar,Enseignement et Recherche Mathématiques ..., op. cit,p.66,p.128 N 154.

36 ـ جمال الدين العلوي، مقالة في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس لابن باجة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد الثامن، 1986، ص.152.

37 ـ جمال الدين العلوي، مقالة في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد ....، نفس المرجع، ص. 152.

38 ـ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة بيروت ـ لبنان، 1979، الجزء الثالث، ص.103 وانظر كذلك :

A.Djebbar, deux mathématiciens peu connus de l'Espagne du siècle : al-Mu'taman et Ibn Sayyid.pré-publication d'Orsay : Université Paris-.sud, 1984

39 ـ وهو اكتشاف مشترك لكل من الأستاذين جمال الدين العلوي وأحمد جبار، وبالإضافة إلى المقال المذكور في الهامش رقم 36 والهامش رقم 38، انظر : جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية الدار البيضاء، 1983، ص. 84-87.

40 ـ ذكر ابن باجة ذلك في المقالة السابعة من شرحه للسماع الطبيعي لأرسطو انظر : ابن باجة، شروحات السماع الطبيعي، نشر معن زيادة. دار الفكر ـ دار الكندي، بيروت، 1978، ص. 128 جمال الدين العلوي، مقالة في ابانة فضل ... نفس المعطيات السابقة، ص.154.

41 ـ وهو مايصرح به ابن باجة الذي يقول :"غير أنه لن يتسع في العرض لممانعة عوائق زمانه ولانفراده ويحتاج نظره إلى تتميم مناسب لتتميم نظر من تقدم "رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، المرجع السابق، ص. 86.

42 ـ نورد هنا ماكتبه ابن باجة إلى تلميذه الوزير أبي الحسن ابن الامام بصدد هذا الكشف الهندسي حيث يقول :"وكنت قد قلت أنه بلغك أن عبد الرحمن بن سيد كان قد استخرج براهين في نوع هندسي لم

يشعر به أحد قبله ممن بلغنا ذكره، وأنه لم يثبتها في كتاب، وإنما لقنها عنه اثنان : أحدهما أنا والآخر تلف في حرب وقعت في الأرض التي كنا فيها وبلغك مع ذلك أني زدت عليه حين استخرجها "رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، المرجع السابق، ص.88.

43 - قام الأستاذ أحمد جبار بوصف رياضي لهذه الرسالة في مقاله المذكور في الهامش 38.

44 - جمال الدين العلوي، رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، نفس المرجع، ص. 85.

45 - نفس المرجع، ص.86.

46 - لم يقتصر عمل ابن سيد على المجال الهندسي، بل شارك في علم الفرائض وذلك بتأليف كتاب في الفرائض كان يدرس بالأندلس حسب ابن الآبار، انظر جمال الدين العلوي، مقالة في ابانة ... مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نفس المعطيات السابقة، ص. 152.كما أن ابن منعم العبدري في كتابه فقه الحساب، (مخطوط الرباط، رقم 416ق، ص. 298) يذكر رسالة في الأشكال العددية لابن سيد، حيث يتعلق الأمر برسالة مركزة تدرس الأشكال العددية على اعتبارها متتاليات حسابية مع إعطاء طرق جمعها سواء أكانت مستخرجة من جدول الأشكال العددية لنيقوماحوس أم لا. وعمل ابن سيد هذا وبعض أبواب كتاب الاستكمال للمؤتمن بن هود الاتي الذكر تثبت وجود تقليد أندلسي للبحث في نظرية الأعداد قبل القرن الحادي عشر. فمن المعروف أن كتاب الارتماطيقي لنيقوماحوس نقل من قبل ثابت بن قرة المتوفى سنة 901م. والدليل الذي نتوفر عليه والذي يؤكد انتقال هذا الكتاب إلى الأندلس هو توفرنا اليوم على ترجمة عبرية قام بها مترجم يدعى كلونيموس هي عبارة على اختصار لكتاب نيقوماحوس مع تعاليق أنجزها أسقف البيرة الأندلسية في القرن 10م. انظر :
A.Djebbar deux mathématiciens peu connus .... op.cit.

47 - اكتشاف كتاب الاستكمال هو انجاز مشترك للأستاذين أحمد جبار ويان هوخندايك، انظر :
A.Djebbar, la contribution mathématique d'al-Mu'taman et son influence au Maghreb. Colloque maghrébin sur les sciences arabes. Bayt al-Hikma, 14-15 février 1986. Carthage (Tunisie) A paraitre dans les actes du colloque.
J.P. Hognedjk, discovry of an The-century geometrical compilation : The Istikmal of Yusuf al-Mu'taman Ibn Hud, King of Saragossa. Historia Mathematica 13,43-52.

48 - انظر مقال يان هوخندايك المذكور في الهامش رقم 48، ص. 49-50

49 - J.P. Hognedijk, Le roi-géomètre al-Mu'taman Ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab al-Istikmal) actes du colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes. - Alger, 1988, la maison des livres,p.56

50 - JP. Hognedijk, le roi-géomètre al-Mu'taman Ibn Hud ...,op.cit,p.56.

51- A.Djebbar, la contribution mathématique d'al-Mu'taman ...,op.cit.

52- J.L.Hognedijk,le roi-géomètrie al-Mu'taman Ibn Hud ..., op.cit,p.65.

53- op.cit,p 64.

54- M. ABALLAGH & A.DJEBBAR, Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar (XIIe S) Le livre I du Kamil, Historia Mathematica 14 (1987), 147-158.

وانظر كذلك :

محمد أبلاغ وأحمد جبار، اكتشاف السفر الأول من كتاب الكامل في صناعة العدد للحصار، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس العدد العاشر، 1989، ص. 189-205.

55 ـ انظر على سبيل المثال، يوشكيفتش : الرياضيات العربية، المرجع السابق، ص. 12، 135، 141، 163.

56 ـ أصدر گي بوجوان حكما قاسيا على الفترة المرابطية والموحدية في الأندلس، وهو حكم يعكس التصور السائد عند المؤرخين عن هذه الفترة، انظر :

Guy Beaujouan, la science Hispano-Arabe op.cit,pp.7-8

57 ـ عن المصادر والدراسات التي تناولت محنة كتاب الغزالي، انظر :

محمد القبلي، رمز "الاحياء" وقضية الحكم في المغرب الوسيط، ضمن مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب. سلسلة المعرفة التاريخية ص. 21-51.

58 ـ عبد الواحد المراكشي، المعجب...، نفس المعطيات السابقة، ص. 272. وانظر ترجمة وجيزة لمالك بن وهيب، في كتاب الصلة لابن بشكوال، نفس المعطيات السابقة، القسم الثاني، رقم الترجمة 1365، ص.621.

59 ـ سقطت قرطبة وبلنسية سنة 1238م ومرسية سنة 1243م واشبيلية سنة 1248م. أما عن الكيفية التي تم بها تسليم طليطلة إلى الفونسو السادس، فانظر :

امحمد بن عبود، الموريسكيون في نهاية عهد دول الطوائف من خلال النصوص التاريخية الأندلسية، مجلة البحث العلمي، يصدرها المعهد الجامعي للبحث العلمي الرباط، عدد 35، 1985، ص. 31-48.

60 ـ انظر تحليلا شيقا لهذه الرسالة في :

M.Arkoun, Présentation d'Ibn Tufayl, in pour une critique de la raison islamique Edit. Maisonneuve & Larose, Paris, 1984,pp. 327-348.

61 ـ عن الأعمال الفلسفية لابن رشد انظر بصفة خاصة :

جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، 1986، سلسلة المعرفة الفلسفية، 248 ص.

62 ـ ابن الأبار، كتاب التكملة لكتاب الصلة، مجريط، 1887، المجلد الثاني، رقم الترجمة 1492، ص. 531.

63 ـ التهامي زمولي، الأعمال الرياضية لابن الياسمين، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ الرياضيات، المدرسة العليا للأساتذة ـ القبة الجزائر، فبراير 1993. 350 ص.

64 ـ ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، تحقيق الدكتور محمد بنشريفة دار الثقافة بيروت 1973،

السفر الأول، رقم الترجمة 36، ص.59.

65- A. Djebbar, L'analyse combinaroire au Maghreb : L'exemple d'Ibn Mun im. Publications mathématiques d'Orsay, n° 85-01. Orsay : Université Paris-sud.

66 ـ ابن منعم، فقه الحساب، مخطوط الرباط، رقم 416 ق ص. 216،215.

67 ـ انظر :

A.Djebbar, L'analyse combinatoire au Maghreb ..., op.cit,p.7.

68 ـ انظر :

M.Aballagh, Raf al-Hijab d'Ibn al-Banna, Edition critique, Traduction, Etude Philosophique et Analyse mathématique, Thèse du Doctorat, Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) 1988,747p.

وقد نشرت هذه الرسالة مؤخرا بتقديم جديد يضع الرياضيات المكتوبة باللغة العربية مابين القرن 9 و 15م في إطارها التاريخي. كما يقترح تعاملا جديدا مع الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط ويركز على ضرورة دمج العلم المعاصر في جسم الثقافة العربية ـ الاسلامية نفسها، انظر :

محمد أبلاغ، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي (ت. 721هـ/1321م). تقديم ودراسة وتحقيق. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رقم 5 ظهر المهراز، فاس، 1994.

69 ـ محمد أبلاغ وأحمد جبار، حياة ومؤلفات ابن البنا، عمل سيصدر قريبا.

70 ـ تلخيص أعمال الحساب، نفس المعطيات السابقة، ص.18 من القسم العربي.

71 ـ يوشكوفيتش، الرياضيات العربية، نفس المعطيات السابقة، ص.13.

72 ـ ابن خلدون، المقدمة، دار القلم ـ بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، 1989، ص.481

73 ـ نفس المرجع،ص.33.

* * * *

التأليف المعجمي عند اليهود ومصادره العربية

سعيد كفايتي(*)

مقدمة

يعتبر التأليف المعجمي العبري جزءا من التراث اللغوي العربي، ليس فقط لأنه نشأ وازدهر في المغرب والأندلس ومصر وبغداد والشام، وإنما أيضا لحرص اللغويين اليهود، منذ القرن التاسع، على تعلم اللغة العربية والاطلاع على نحوها وآدابها. وقد أشار إلى ذلك يافث بن علي حين قال : «كل يوم كم عونوت، עונות نرتكب وكم [من] المعاصي تجري لنا ونحن مختلطون بالجفيم גוים ومتمثلون بأفعالهم وقصدنا [أن] نتعلم لغتهم بالنحو وننفق الدراهم حتى نتعلمها ونترك علم لشون هاقدش والبحث عن متصوت מצות.»(1).

إذا كان من اليسير أن نفهم إقبال هؤلاء اللغويين اليهود على تعلم اللغة العربية التي كانت آنذاك لغة كونية، فإننا لايمكن إلا أن نعجب من قدرتهم الفائقة في اتخاذ التراث اللغوي العربي مصدرا دائما لأبحاثهم اللغوية سواء تلك التي كتبت بالعبرية أو العربية المهودة Le judéo-arabe(2). غير أن الإقرار بتأثير اللغويين العرب في اللغويات العبرية عامة أو التأليف المعجمي العبري خاصة يحتاج إلى طرح أسئلة من قبيل مايلي : ما هي مظاهر هذا التأثير؟ وماهي حدوده؟

نظرة عامة حول حركة التأليف المعجمي عند اليهود

1 ـ أهم الأعمال المعجمية العبرية

"كتاب سبعين لفظة مفردة" لسعاديا كاؤون الفيومي

* أستاذ اللغة العبرية، كلية الآداب، سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

"رسالة يهودا بن قريش إلى جماعة يهود مدينة فاس" ليهودا بن قريش

"كتاب جامع الألفاظ" لداود بن ابراهام الفاسي

"ماحبرت" لمناحيم بن شروك

"تشوفوت" لدوناش بن لبراط

"الأصول" لأبي الوليد مروان بن جناح

"الموازنة" لابن برون الأندلسي

2 ـ دوافع التأليف المعجمي العبري

كان الدافع إلى تأليف الأعمال المعجمية العبرية يكتسي، شأنه في ذلك شأن المعجم العربي، صبغة دينية. وقد تمثل بشكل خاص في الحرص الذي أبداه اليهود لصيانة لغة الكتاب المقدس من الضياع وسوء الفهم[3]. غير أن هذا الدافع الديني لايكفي وحده لتفسير نشأة التأليف المعجمي العبري في القرن التاسع لأنه رغم ملازمته منذ أمد بعيد لكل مظاهر الحياة الثقافية اليهودية، لم يحدث أبدا أن فكر اليهود قبل هذا التاريخ في إنجاز عمل معجمي يستحق الذكر. ليس أمامنا الآن إلا أن نأخذ بعين الاعتبار احتكاك اليهود بالثقافة العربية واطلاعهم عليها وتأثرهم بها.

3 ـ الأهداف

كان الهدف الأساسي من التأليف المعجمي العبري، خاصة في مرحلة التأسيس، جمع كلمات اللغة العبرية. قال داود بن أبرهام الفاسي : «فنبتدئ بما أوعدنا به من تأليف هذا الكتاب، وذكر كل ماتضمنته معانيه وأحوته أبوابه من لغة العبرانية وشرح غوامضها وإيضاح جفلاتها حسب الطاقة والجهد»[4].

وإذا كانت الأعمال المعجمية العبرية لم تعرف تنوعا في الأهداف مثلما هو الحال في المعجم العربي[5]، فإنها التفتت مع ذلك إلى قبيل من البحث يتميز بالجدة والخصوصية ألا وهو المقارنة اللغوية.

4 ـ المراحل

يمكن أن نقسم التأليف المعجمي العبري عند اليهود إلى ثلاث مراحل :

ـ المرحلة الأولى : الإرهاصات الأولية.

إن هذه المرحلة ليست ذات شأن كبير لأنها ترتبط بالتلمود حيث تتناثر المفاهيم دون أي رابط ولاأي منهج. غير أن التلمود لايخلو مع ذلك من ملاحظات معجمية عامة، ومن إرهاصات في مقارنة اللغة العبرية بغيرها من اللغات السامية. هذا فضلا عما يحتوي عليه من ملاحظات في اللغة والنحو(6).

ـ المرحلة الثانية : التأسيس

تذهب أغلب الآراء إلى اعتبار سعاديا (882 ـ 942) مؤسس النحو العبري وصاحب أول معجم عبري. غير أن معجمه ضاع في وقت مبكر أو على الأقل لم ينقل إلى الأندلس لأن النحاة اللاحقين لم يطلعوا عليه، بل ويذكرونه بعناوين مختلفة(7). فمناحيم بن شروك يطلق عليه سفر فتروني ספר פתרוני ، فيما يذكره موسى دونكلوتير مرتين باسم ماحبرت מחברת وهو مشهور باسم أكارون.

ومن المؤكد أن معجم سعاديا كان يتبع الترتيب الألفبائي، ويحتمل أن يكون كتاب "السبعين لفظة" جزءا منه(8). ويبدو أن لفظة أكارون تخص كل الأعمال المعجمية التي سبقت استتباب النظام الثلاثي في وصف كلمة اللغة العبرية والتمييز بين الحروف الأصول والحروف الزوائد.

في هذا الصدد يجب أن نشير إلى أن هذه الأعمال المعجمية العبرية لم تكن بمعزل عن التطور الذي كان يعرفه التصور الصرفي عند اللغويين اليهود، بل كانت انعكاسا مباشرا له. ولعله من المفيد التساؤل عن التأثير الذي خلفه الانتقال من النظرة الثنائية إلى النظرة الثلاثية في وصف كلمة اللغة العبرية، خاصة أن بعض الباحثين يستندون إليه في التمييز بين الأعمال المعجمية التي سبقت التحليل الثلاثي وتلك التي ركنت إلى التحليل الثلاثي بعد استتبابه في وصف اللغة العبرية(9).

ومن الأعمال المعجمية التي سبقت استتباب التحليل الثلاثي كتاب "جامع الألفاظ" لداود بن أبراهام الفاسي[10] الذي يرد على سبيل المثال الكلمات الآتية إلى الجذر الثنائي :

- נגע (نكع)   גע (كع)
- ילד (يلد)   לד (لد)
- יכל (يخل)   כל (خل)
- ישף (يشف)   שף (شف)

أما أول عمل معجمي وصل إلينا فهو "رسالة يهودا بن قريش إلى جماعة يهود مدينة فاس" حيث عمد يهودا بن قريش إلى اللغتين العربية والعبرية ولغات أخرى من أجل تفسير وشرح الكلمات النادرة أو المفردة في الكتاب المقدس. إن هاته الرسالة كانت مسبوقة، دون شك، بمعجم عبري ضخم لم يكتب له البقاء[11].

ويمكن أيضا أن نصنف "ماحبرت" مناحيم بن شروك و"تشوفوت" دوناش بن لبراط ضمن هذه المرحلة، وهما عملان معجميان مكتوبان باللغة العبرية[12].

- المرحلة الثالثة : التطور

يمثل هذه المرحلة معجم "الأصول" لابن جناح[13]. وقد تم تأليفه في العصر الأندلسي الذي يعد على وجه التحديد العصر الثاني للغة العبرية وآدابها وفلسفتها وبحوثها الدينية، بل ربما لم يسبق للثقافة اليهودية أن رأت عصرا مثل هذا العصر فيما سبق من تاريخها[14]. ومما له دلالة عميقة أن "الأصول" كان ثمرة الجهود التي بذلها اللغويون اليهود في وصف البنية الصرفية للكلمة العبرية، هذه البنية التي لم يبلغ وصفها صيغته النهائية إلا في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر، أي في الفترة التي أصبح فيها النحو العبري مكتملا. وقد أبرز طنحوم التطور الذي لحق وصف البنية الصرفية فيما يلي : «وهكذا كان اللغويون المتقدمون يعتقدون جميعهم الأفعال الثنائية والأفعال الفردية إلى أن ظهر أبو زكريا حيوج وأقام الدلائل والبراهين (على) أنه لايوجد فعل على أقل من ثلاثة حروف، وبين سر الأحرف اللينة، والأحرف

المندغمة، والأحرف المنقلبة، فثبت الحق واتضح، وبطل كل ماسواه ثم جاء بعده الشيخ المعظم أبو الوليد مروان بن جناح [illegible] وزاد ذلك بيانا ووضوحا"[15].

بعض مظاهر التأثير العربي في المعاجم العبرية

إن الحديث عن المؤثرات العربية في النحو العبري عموما من القضايا التي تكرر طرحها منذ القرن التاسع عشر من قبل المستشرقين، لكن دون أن تعزز، في الغالب، بأدلة دامغة[16]. وإذا كان التأثير العربي يخص كل الآثار اللغوية العبرية سواء تلك التي كتبت باللغة العبرية أو تلك التي كتبت بما يسمى اللغة العربية المهودة فإن تحديد هذا التأثير في الصنف الثاني لايستلزم سوى بعض الجهد في مقارنة النصوص المكتوبة باللغة العربية المهودة الكثيرة. غير أنه من الواجب أن يسبق هذا البحث بعملية أشق هي تحويل تلك النصوص من الحرف العبري إلى الحرف العربي[17].

ماهي إذن مظاهر التأثير العربي في التأليف المعجمي العبري؟

في مجال التأليف المعجمي تمثل التأثير العربي في مايلي :

1 ـ المنهج

يقوم كتاب "العين" للخليل، وهو أقدم معجم عرفه التراث العربي، على الأسس الثلاثة الآتية وهي :

أ ـ الترتيب الصوتي الذي يقصد به ترتيب المواد حسب مخارجها وقد بدأ الخليل معجمه بأصوات الحلق.

ب ـ نظام التقاليب وهو وضع الكلمة ومقلوباتها في مادة واحدة، فحرف العين مثلا يمكن أن يتغير موضعه في الجذر الثنائي مرتين بأن يكون أولا أو ثانيا أو ثالثا، في الثلاثي ثلاثا بأن يكون أولا أو ثانيا أو ثالثا. «اعلم أن الكلمة الثنائية تتصرف على وجهين نحو دق قد شد دش. والكلمة الثلاثية تتصرف على ستة أو جه وتسمى مسدوسة»[18].

جـ - نظام الأبنية والمقصود به ترتيب الكلمات المندرجة في مادة لغوية واحدة ترتيبا داخليا وتصنيفها إلى الأبنية الآتية : الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي.

وقد بنى الخليل معجمه، كما بين ذلك محمود فهمي حجازي، على أساس التمييز بين الحروف الأصول والحروف الزوائد في الكلمة الواحدة، وهو أساس صرفي لم يكن من الممكن تصوره قبل اتضاح ملامح البحث في بنية الكلمة العربية[19].

وقد حظي كتاب "العين"، كما هو معلوم، بأهمية عظيمة في تاريخ المعاجم العربية، وامتد تأثيره إلى التأليف المعجمي العبري. وإذا كان ابن جناح لم يتبع نظام التقاليب في ترتيب المادة اللغوية، فإنه كان، مع ذلك، ملما بكل أبعاد هذا النظام الخليلي المحض. «اعلم أن الحرفين لايتركب منهما إلا كلمتان كما يتركب من الميم والجيم "جم" "مج" لاغير، وأن الثلاثة أحرف يتركب منها ست كلمات وربما كان بعضها ملغى مثلما يتركب من العين والباء والراء (...). وأن الأربعة الأحرف يتركب منها أربع وعشرون كلمة يستعمل أقلها ويلغى أكثرها مثلما يتركب من الكاف والراء والسين والميم(...)»[20].

ويقول ابن جناح في نظام الأبنية مايلي : «وكذلك جعلت رتبة الألفاظ الثنائية المتضاعفة قبل رتبة الثنائية غير المتضاعفة»[21]. ويتبع هذا الترتيب :

الألفاظ الثنائية المتضاعفة

الألفاظ الثنائية غير المتضاعفة

الألفاظ الثلاثية المتضاعفة

الألفاظ الثلاثية غير المتضاعفة

أما الترتيب الذي اعتمده ابن جناح في كتاب "الأصول" فهو - خلافا "للعين" - الترتيب الألفبائي. ولايوجد أي دليل على أن مصادره عربية لأننا نستبعد أن يكون اللغويون اليهود قد رجعوا إلى أبي عمرو الشيباني والبرمكي[22]، هذا بالإضافة إلى أن الربي زباخ بن بلفاتي أخذ منذ فترة متقدمة بالترتيب الألفبائي في معجم تلمودي ينسب إليه[23].

2 ـ النقل الحرفي

من الظواهر اللافتة للانتباه في التأليف اللغوي العبري عموما والتأليف المعجمي على وجه الخصوص إقدام اللغويين اليهود على اقتطاع نصوص كاملة من المصادر العربية. وإذا كانت هذه الظاهرة تنطبق على أغلب الكتب النحوية والمعجمية فإنها أشد بروزا في كتاب "الموازنة" لابن برون[24].

لقد اعتمد ابو ابراهيم اسحاق بن برون الأندلسي، وهو من نحاة الربع الأخير من القرن الحادي عشر، في كتابه "الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية" على المصادر العربية، فهو لايحيل فقط على القرآن الكريم، كما فعل يهودا بن قريش وحي كاؤون ويهودا بن بلعم، وإنما أيضا على اللغة العربية وأدابها ولهجاتها[25].

ورغم أن ابن برون استقى مادة عمله المعجمي من "مقاييس اللغة" لابن فارس، فمن العجيب أنه لم يشر إليه ؛ هذا في الوقت الذي كان يشير فيه أحيانا إلى معجم "العين" للخليل و"جمهرة اللغة" لابن دريد وأعمال معجمية أخرى[26].

وخلافا لابنستاين الذي توهم أن ابن برون يستخدم نفس الكلمات التي يحتوي عليها "القاموس المحيط" دون أن ينتبه إلى أن الفيروزبادي (1369 ـ 1415) صاحب هذا المعجم من معجميي القرن الرابع عشر[27] فإننا سنبين أن ابن برون رجع إلى كتاب "العين" للخليل و"مقاييس اللغة" لابن فارس. وللتدليل على ذلك نورد الأمثلة الآتية :

المثال الأول

- ابن برون

«(أب) فيجانس الأب الذي هو المرعى، قال الشاعر :

جذمنا قيس ونجد دارنا ولنا الأب به والمكرع»[28].

- يهودا بن قريش

«(أب) وتفسيرها ثمرة وكذلك هي أيضا بلسان العرب يقولون في الجنة فاكهة وأبا يعني ثمرة».[29]

- ابن فارس

«قال الخليل وأبو زيد : الأب المرعى وأنشد ابن دريد :

جذمنا قيس ونجد دارنا ولنا الأب به والمكرع»[30]

المثال الثاني

- ابن برون

«(إجلي طل) فسر فيه دقيق الطل وهي لفظة لاشتقاق لها في النص، وغذا كان كذلك فيمكن أن يكون مجانسا للمأجل وهو حوض يحبس فيه الماء، كأنه استعار للطل حوضا كما استعار للثلج والبرد مخازن في قوله(...)»[31].

- ابن فارس

«المأجل شبه حوض واسع يؤجل فيه ماء البئر أو القناة أياما ثم يفجر في الزرع والجمع مآجل، ويقولون أجل لنخلتك اجعل لها مثل الحوض، فهذه هي الأصول وبقيت كلمتان إحداهما من باب الإبدال وهو قولهم أجلوا مالهم يأجلونه أجلا أي حبسوه»[32].

- الخليل

«والأجل شبه حوض واسع يؤجل فيه ماء البحر وماء القناة المحفورة أياما ثم يفجر في الزرع وهو بالفارسية طرخة والجمع مآجل. والأجل مصدر قولك أجلوا إبلهم يأجلونها أجلا أي حبسوها في المرعى والأجل الضيق أيضا»[33].

المثال الثالث

- ابن برون

(أجم مَيِم)

«أجمة وهي منبت الشجر كالغيضة والجمع آجام. ولقد أجاد الحكيم أبو الوليد رحمه الله في ترجمته (وإت هاأجميم شرفو بإش وأنشي) حصوننا، فالعرب تقول للحوض أجام وأحدهما بضم الهمزة والجيم مثل أطم وآطام وهي الحصون أيضا بلغة الحجاز»[34].

- **ابن فارس**

«أجم لايخلو من التجمع والشدة، فأما التجمع فالأجمة وهي منبت الشجر المتجمع كالغيضة والجمع آجام وكذلك الأجم هو الحصن ومثله أطم وآطام»[35].

- **الخليل**

«الأجمة منبت الشجر كالغيضة»[36].

المثال الرابع

- **ابن برون**

«(وكل أجفيو إزره لكل روًح) ترجمته جففه والجفة والجف جماعة من الناس. قال النابغة :

في جف ثعلب واردي الأمرار.

ومثله (أجفيخ) أي جماعتك، ولاأحتاج بهذه الترجمة إلى الخروج عن حقيقة اللفظ والمعنى كما فعل من ترجمها أجنحة وشبه العساكر بها»[37].

- **ابن فارس**

«أما قولهم للجماعة الكثير من الناس جف، وهو في قول النابغة :

في جف ثعلب واردي الأمرار

فهو من هذا ؛ لأن الجماعة ينضوي إليها ويجتمع، فكأنها مجمع من يأوي إليها»[38].

الشواهد العربية

فضلا عن الشواهد التي تخللت الأمثلة السالف ذكرها فإننا ارتأينا أن نستخرج تلك التي أوردها ابن برون في حرف الألف من "الموازنة"، وهي تتمثل فيما يأتي :

- **القرآن الكريم**

﴿**وأن لو استقاموا على الطريقة**﴾ الآية 16 من سورة الجن.

- الحديث النبوي

من أصغى إلى قينة صب الله في أذنيه الأنك يوم القيامة[39].

- اللهجات العربية

فالعرب تقول للصحن آجام أجم بضم الهمزة والميم مثل أطم وآطام وهي الصحون أيضا كلغة الحجاز.

- الشعر العربي

قال الشاعر : جذمنا قيس ونجد دارنا لنا الأب به والمكرع

قال عنترة : حتى استباحوا آل عوف عنوة بالمشرفي والوشيج الذبل

قال النابغة : في جف ثعلب واردي الأمرار

قال الشاعر : والعتق أعرفه على الأدما

قال امرؤ القيس : قلت لها لاتبك عينيك إنما نحاول ملكا أو نموت فنعذرا

قال ابن أبي ربيعة : أو شجار موسر

قال الشاعر : فإن كنت مأكولا فكن خير آكل وإلا فادركني ولما أفرق

مجمل القول، إن التراث اللغوي العبري الذي نشأ وترعرع في المشرق العربي والمغرب والأندلس لاتستقيم دراسته إلا بتحديد مصادره العربية. والغرض من ذلك ليس الانتقاص من قيمة هذا التراث أو التشكيك في أهمية إسهاماته، بل السعي إلى ربطه بالتراث العربي عموما والتراث المغربي الأندلسي خصوصا ثم محاولة الاستفادة من عطاءاته في جوانب مختلفة من الثقافة العربية.

* * * *

الهوامش

(1) M. S. Munk : "Notice sur Abou Lwalid Merwan Ibn Djanah", Journal Asiatique, n = 1850, p39.

يقصد بعونوت الخطيئة والبلاء وبكفيم الشعوب غير اليهودية وبلشون قدش اللغة المقدسة أي اللغة العبرية وبمصوت الوصايا الإلهية.

(2) يقصد "باللغة العربية المهودة"، وهو اصطلاح دقيق استعرناه من محمد المدلاوي : اللغة العربية المطعمة ببعض الكلمات العبرية والمكتوبة بحروف عبرية. وهي مشهورة في الدراسات العربية المتخصصة باللغة العبرية العربية أو اللغة العربية اليهودية. والملاحظ أنه باستثناء الحروف وطبيعة الموضوع ومايتخلل النص من استشهادات عبرية لاشيء يجعل من "اللغة العربية المهودة" لغة مستقلة.

بخصوص الاصطلاح انظر محمد المدلاوي : "اللغة العبرية : أسس الفونولوجيا والمورفولوجيا"، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط (تحت الطبع).

لمزيد من التوسع في اللغة العربية المهودة انظر

Bleau Yahucha' : The emergence and linguistic bachgroud of judeo-arabic, A study of the origine of middle arabic, éd ben zvi institute, Jérusalem, 1981.

(3) حول هذا الموضوع انظر مقدمات أهم الأعمال المعجمية العبرية.

(4) Skoss, Solomon : "kitab jamic al-alfaz", David Ibn Abraham Al Fasi, 2 vol, New Haven, Yale Univ Press; 1936 - 1945, p1.

(5) يتمثل هذا التنوع في الأهداف التي يتميز بها التأليف المعجمي العربي في كثرة المعاجم واختلاف مناهجها. ففضلا عن المعاجم التي كانت تتغيا حصر اللغة العربية، هناك المعاجم الموسوعية العامة والمعاجم الدلالية والمعاجم الموضوعية وكتب الأبنية الصرفية ولحن العامة وكتب الموضوعات الصوتية.

(6) Adolphe Neubauer : "Notice sur la lexicographie hébraïque", Journal 1861. Asiatique, déc.

(7) ibid. p463.

(8) Ibid, p463.

(9) Adolphe Neubauer : "Notice sur la lexicographie hébraïque", p458.

(10) Skoss, Salomon : "kitab jami' al-alfaz", David Ibn Abraham Al fasi, p135.

(11) W. Jacques Van Bekkum : "the Risala of yahuda Ibn Quraysh and its place in Hebreu Linguistics in the History of linguistics in the Neare East", Jahn Benjamins Publishing Company, 1983, Amsterdam / Philadelphie.

Voir aussi katz, Moshe : "Iggeret R" Yehuda Ibn Quraysh", 1950, Jérusalem.(en Hébreu).

(12) Dounash Ibn Labrat : Tesuvot ' al Rav Sa ' adia Gaon", éd by Robert Schröter. Breslau, Schletters' Buchlandlung, 1866. (en Hébreu).

Menahem Ibn Saruq : "Mahberet", éd by zvi hirsch philopowski, the First hebrew and chaldaic lexicon,London and leipzig : Hevrat me ' orerey yeshenim, 1854. (en Hébreu).

(13) Neubauer, Adolphe : "The Book of Hebrew Roots by Abu L-Walid Marwan Ibn Janah", At The Clarendon Press, Oxford, 1875.

(14) أحمد شحلان : "من الفكر الفلسفي اليهودي : أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ع 5-6،1979، ص 2 .

(15) M. S. Munk : "Notice sur Abou Lwalid Merwan Ibn Djanah", Journal Asiatique", n = 5, 1850, p68.

(16) Saïd Gafaïti, "Les traités de linguistique juive et ses sources arabes au moyen âge", sous la direction d'Ephraïm Riveline, Doctorat (N.R), Paris VIII, 1993.

(17) باستثناء بعض المؤلفات النحوية التي حققها المستشرقون في القرن 19 والنصف الأول من القرن 20 فإن قسما كبيرا من هذا التراث مايزال في حاجة إلى التحقيق والمراجعة.

في المغرب ننوه بشكل خاص بمجهودات أحمد شحلان في التعريف بالتراث العبري وفي مراجعة وتحقيق النصوص الفلسفية اليهودية.

بخصوص المؤلفات النحوية العبرية انظر "اللمع" الذي نقله مامون المريني إلى الحرف العربي، دبلوم الدراسات العليا، جامعة الحسن الثاني، 1988 .

(18) الخليل بن أحمد الفراهيدي : "العين"، تحقيق عبد الله درويش، مطبعة العاني، بغداد، 1966 .

(19) محمود فهمي حجازي : "علم اللغة العربية، مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية" وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ص 100 .

(20) Derenbourg, Joseph : "Le livre des parterress fleuris", F. Vieweg, Libraire-Editeur, Paris, 1886, p 30.

(21) Neubauer, Adolphem "The Book of Hebrew Roots by Abu L-Walid Marwan Ibn Janah", p12.

(22) إسماعيل بن حماد الجوهري : "الصحاح"، مقدمة المحقق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1979 .

(23) حسب أدولف نوباور فإن الربي زماش بن بالفاتي ألف كتابا حول التلمود متبعا فيه الترتيب الألفبائي.

(24) Paul. K. Kowzoff : "kitab al-muwazana" d'Abu Ibrahim Ishaq Ibn Barún, Imertorskaja Akademija Aauk, Petersburg, 1893.

(25) انظر "الموازنة" حيث رجع ابن برون إلى القرآن الكريم والحديث النبوي والأمثال والشعر العربي وبعض المصنفات اللغوية العربية.

(26) من اللغويين العرب الذين أشار إليهم ابن برون في "الموازنة" ابن كراع صاحب كتاب المجرد، المبرد، أبو بكر الأنباري، أبو إسحاق الزجاج، الفراء، الزبيدي، أبو حنيفة، ابن دريد، الخليل.

(27) S. Eppenstein : "Ishaq Ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe", Revue des Etudes Juives, 1900, n = 81, p245.

(28) ابن برون : "الموازنة"، ص 26 .

البيت الشعري لمتمم بن نويرة وهو من بحر الرمل.

(29) يهودا بن قريش : "الرسالة"، ص 3 .

{فاكهة وأبا} الآية 31 من سورة عبس.

(30) ابن فارس : "مقاييس اللغة"، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979، ص 6.

(31) ابن برون : "الموازنة"، ص 28-27 .

الترجمة العربية للشاهد العبري : «قطرات الندى» أيوب (28-38).

(32) ابن فارس "مقاييس اللغة" ص 64-65

(33) الخليل : "العين"، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1988، ص 179، ج6 .

(34) ابن برون : "الموازنة"، ص 27 .

الترجمة العربية للشاهد العبري : «عيون مياه» المزامير (7-1-35).

الترجمة العربية للشاهد العبري : «والمعاقل أحرقت بالنار» إرميا (51-32).

(35) ابن فارس : "مقاييس اللغة"، ص 65 .

(36) الخليل : "العين"، ص 416 .

(37) ابن فارس : "مقاييس اللغة"، ص 416 .

(38) ابن برون : "الموازنة"، 28 .

الترجمة العربية للشاهد العبري : «وكل جيوشهم أذريهم لكل روح» حزقيال (51-32). ونشير إلى أن هذه الترجمة التي تتفق مع مايذهب إليه يهودا ابن قريش، تختلف تماما عن ترجمة ابن برون لنفس الشاهد. فابن برون يترجم أجافيو، كما رأينا، بالجماعة.

(39) في سنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، 1983، ج 3 : «ومن استمع إلى حديث قوم يعرون منه صب في أذنه الآنك يوم القيامة».

* * * *

«السياسة البربرية» والمسألة الدينية بالمغرب بين سنتي 1912 و 1925

عبد الحميد احساين (*)

رأى الوطنيون المغاربة في "السياسة البربرية"[1]، التي نهجتها فرنسا بالمغرب، وسيلة لتنصير الإيمازيغن "وآلة حرب" موجهة ضد السلطان والاسلام[2]. ولم تكن التصريحات التي أدلو بها في هذا الشأن بعد صدور ظهير 16 ماي 1930 المعروف "بالظهير البربري"، تعبر عن موقف وطني وعاطفي لايستند على أساس. فهم لم يدلوا بها الا بعد أن أقلقتهم دعوات بعض الفرنسيين، وخصوصا الرهبان و"المبشرين"، لتنصير الإيمازيغن.

فالاعتقاد الذي شاع هو أن التنصير من أهم وأنجع الوسائل لإنجاح "السياسة البربرية" التي تقوم على أساس التمييز والفصل بين "العرب" و"الإيمازيغن". وإذا كان بعضهم دافع عن هذه الأطروحة لاعتبارات سياسية، تقوم على مبدإ فرق تسد، فإن آخرين دافعوا عنها تعصبا للمسيحية وتحمسا لنشرها. "فالمسألة البربرية"، وفق ماذكره المستشرق "لويس ماسينيون" Louis Massignon، ارتبطت، منذ البداية، بالدعوة الى المسيحية. وقد بين الباحث نفسه كيف أن هذه المسألة شكلت بالنسبة له، قبل سنة 1912، هاجسا دينيا وهما علميا في نفس الوقت، وكيف أنه "ككل الفاتحين المبتدئين" كان متعاطفا مع هذه الأطروحة التي قامت على مبدإ محاربة اللغة العربية والإسلام قصد تعويضها باللغة الفرنسية والمسيحية[3].

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب، ابن مسيك، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

ولم يدافع الفرنسيون عن فكرة تطوير الأمازيغي خارج إطار الإسلام، وفرنسته أو تنصيره إلا لاعتقادهم بأنه غير مسلم أو مسلم سطحيا فقط. فهو، في نظرهم، حافظ على حيويته ونقاوة عرقه لتشبثه بالحرية والاستقلال وأيضا لضعف تأثره بالإسلام.

I ـ عقيدة الإيمازيغن من خلال التأليف الفرنسي

أشار "روني باسي" René Basset سنة 1910 الى أن الاسلام فرض بافريقيا الشمالية، بالقوة وأن "المؤرخين العرب أنفسهم اعترفوا بارتداد الإيمازيغن عن الاسلام إثنتي عشرة مرة"، واعتقد أنهم "لو كانوا وجدوا، آنذاك، مساعدة من طرف أية قوة مجاورة، لتمكنوا من صَدٍّ الغارات الاسلامية بنجاح"[4] وقد أيد معظم المؤلفين الفرنسيين، الذين أتوا بعده، هذه الفكرة، إذ أكدوا على شدة مقاومتهم للعرب المسلمين[5]، وتحدثوا عن "الكاهنة" و"كسيلة" كرمزين من رموز المقاومة والوطنية الأمازيغيتين، وألحوا، رغم اعترافهم بانتشار الاسلام بإفريقيا الشمالية، على خصوصية وسطحية "الإسلام الأمازيغي". فهذا الدين الجديد، في رأيهم، أرغم على التكيف مع الواقع الاجتماعي المحلي وعلى احتضان واحتواء المعتقدات الأمازيغية القديمة[6]. وقد ذكر "إيدوار ميشوبيلير" E. Michaux-Bellaire، من جهته، أن الإيمازيغن يكيفون مع خرافاتهم "الأشكال المختلفة للديانات التي تبنوها" ويقومون بقولبتها لتصبح ملائمة لعقليتهم وواقعهم الاجتماعي وحياتهم العملية[7].

هكذا، فإن الاسلام، وفق هذا التصور، لم يتمكن من التخلص من تلك المعتقدات الطبيعية القديمة، فاضطر الى الاحتفاظ بها مكتفيا بتغليفها بذهان أو طلاء رقيق[8] ومن هذه الزاوية فإن الإيمازيغن مسلمون سطحيا فقط، لأن الاسلام لم يتغلغل في "الروح" الأمازيغية ولم يتمكن منها ووصل الامر ببعض الفرنسيين الى حد نفي صفة الاسلام عنهم : فالقبطان ڤكتور بيكي V. Piquet أشار الى أن «أصالة الشعب» الامازيغي لاعلاقة لها بالمعطى العربي الاسلامي، وأكد أن الإيمازيغن وثنيون أكثر مما هم مسلمون[9]. كما عبر الضابط "بول مارتي" P. Marty عن رأي يسير في نفس الاتجاه. فالمرء في نظره، لايجب ان يطلق كلمة مسلم على الأمازيغي الا بتحفظ

شديد[10]. ولم يكلف الفرنسيون أنفسهم، لاقتناعهم بصحة أفكارهم، عناء أخذ رأي المعنيين بالامر، فهؤلاء، في رأي البعض، يقولون عن أنفسهم دائما تقريبا، وبحسن نية، أنهم مسلمون مما يستدعي مسايرتهم، في ذلك، دون مناقشة، ولكن، بدون انخداع بالكلمات[11].

ويعد الجهل من الاسباب التي أوردها الفرنسيون، في مؤلفاتهم، لتبرير فكرة سطحية إسلام الايمازيغن : فالأمازيغي لجهله باللغة العربية وتشبثه بالأمازيغية لايستطيع قراءة القرآن وفهم الدين[12] ويرتبط الجهل بالدين، في نظرهم، بعدم انتشار التعليم الديني في الوسط الأمازيغي خصوصا بالأطلس المتوسط[13]. إلا أن السبب الأساس الذي ركزت عليه العديد من المؤلفات هو اللا مبالاة بالدين وإهمال أداء الواجبات والفرائض، من صوم وصلاة وزكاة.. بل إهمال القرآن نفسه[14].

ويشمل هذا الكلام الإيمازيغن المغاربة كلهم، الا أن معظم الامثلة والاستشهادات، التي قدمت للاستدلال على صحته، أخذت من الاطلس المتوسط. فهذه المنطقة لاتتوفر، في رأيهم، على "أرضية دينية"[15]، لأن أهلها لشراستهم وعزلتهم وغيرتهم على استقلالهم، من أكثر القبائل بعدا عن الدين، لذا فالمدارس القرآنية الموجودة بها نادرة، والربط والزوايا لاتلعب فيها إلا دورا طفيليا، لأن أصحابها «يعيشون على حساب السكان عن طريق بيع الدين» ويحرصون على أن لايقدموا في الدين الا مايعجبهم[16]. والصورة التي قدمها الضابط موريس لوكلي Maurice Leglay، في رواياته، عن الاسلام بالأطلس المتوسط توحي بأن اسم الله نفسه لم يكن يحرك مشاعر الايمازيغن أو يهز وجدانهم. فكلمة "الله أكبر"، في نظره، نداء مألوف، لم يكن هؤلاء ليولوه، في الظروف العادية أي اهتمام[17]. وتزداد الصورة وضوحا حين يصور لنا البعض زيان، وهي من أكثر قبائل الأطلس المتوسط بأسا وغيرة على الاستقلال، كقبيلة لايهتم أفرادها، رغم إيمانهم الصادق، بأداء الواجبات الدينية : إنهم لايصلون تقريبا ولايتوجهون للمساجد الا نادرا"[18].

إننا، وفق هذا المنظور، إذا أزلنا "الطلاء" أو"الدهان" الاسلامي نجد "دين" الإيمازيغن "الحقيقي والوحيد" متمثلا في تقديس الأولياء والصالحين، والعيون والأحجار والأشجار. إنه دين ازدهرت فيه المعتقدات التجسيمية والعبادات الطبيعية والطقوس السحرية، واحتلت فيه الجن وقوى الخير والشر مكانة عظمى. فالباحثون والمؤلفون الفرنسيون حاولوا من خلال المعلومات التي جمعوها تقديم الدليل على أن المعتقدات الأمازيغية "بقايا اعتقاد وثني قديم وأن آلهة الإيمازيغن القديمة لم تمت"[19]. كما أنهم أعطوا أهمية قصوى لدور الكنيسة بأفريقيا الشمالية في مرحلة ماقبل الاسلام، ولحركة التنصير التي قيل إن الإيمازيغن تعرضوا لها في عهد الرومان والبيزنطيين. فالكلام كثير عن انتشار المسيحية بالمنطقة[20] وعن أوكستان "القديس الأمازيغي"، واستمرار التأثير المسيحي رغم قدوم الاسلام. وفي هذا السياق ألح موريس لوكلي على مسيحية الإيمازيغن، "حين كانت إفريقيا مزدهرة"، وأضاف قائلا : "وإنهم لازالوا، الى حد الآن، يقولون إن أجدادهم كانوا مسيحيين، ونجد في أعرافهم بعض الظواهر التي تدعو لاعتقاد ذلك"[21]. وذكر "إيڤاريست ليفي بروفينسال"E. Levy Provençal ، من جهة، أن "أهالي" أفريقيا الشمالية يستعملون التقويم الجولياني لتحديد مختلف مراحل السنة الزراعية ويحافظون على الأسماء اللاتينية لأشهر السنة. وأشار أيضا إلى ان شهر يناير يعني عند جبالة شهر Janvier، وعيد رأس السنة، الذي يتفق الجبليون على أصله المسيحي، يحمل عندهم اسم حاكوز Hagouz [22] وتحدث فكتور بيكي، بدوره، عن كثرة مسيحيي إفريقيا الشمالية قبل الفتح الاسلامي، وعن محافظة بعض النواحي بالريف على مسيحيتها إلى غاية القرن الحادي عشر الميلادي. وسكان هذه النواحي، في نظره، هم حفدة المعمرين الرومان أو الإيمازيغن الذين تنصروا، وأشار أيضا الى انتشار المسيحية، ووجود مسيحيين، بنواحي وجهات أخرى : فسكان "مدينة" البهاليل التي تحيط بها أراضي قبيلة آيت يوسي، شمال صفرو، "يزعمون لهم هذا الأصل. ومن المحتمل أنهم ينحدرون من جالية بربرية ـ رومانية"[23].

II ـ مسألة تطوير البربر خارج إطار الاسلام

ذكر بعض الباحثين بأن الميل للأمازيغن على حساب العرب تيار فكري ظهر حتى قبل أن تتبلور فكرة الجامعة الاسلامية أو أن يكون لأنصاره منفعة أو مصلحة خاصة من ورائه[24]. والواقع أن هذه "الأسطورة البربرية" تبلورت بالجزائر في مرحلة انبهر فيها العديد من الفرنسيين، الرومانسيين أو المثاليين، بـ "المجتمع البربري" لما وجدوه فيه من "طابع ديمقراطي" و"صفات إيجابية" أخرى. إلا أنها ظهرت أيضا في مرحلة اشتدت فيها لهجة الإنتقاد ضد الاسلام والبلدان الاسلامية، التي كانت تعيش آنذاك في تدهور وانحطاط كبيرين.

فالمجتمعات الاسلامية لم تعرف نفس التطورات التي حدثت بأوربا الغربية المسيحية منذ عصر النهضة. والانتقادات التي تعرضت لها دار الاسلام سابقة من حيث ظهورها "للاسطورة البربرية". فالصورة التي قدمها المؤلفون الفرنسيون عن الشرق الاسلامي، منذ نهاية القرن الثامن عشر قاتمة، والمغرب نفسه، الذي اعتبر آنذاك جزءا لايتجزء من الشرق الاسلامي، لم يسلم من هذه الانتقادات. فالفرنسي "لومبريير" الذي زار المغرب في هذه الفترة وصف المغاربة بأنهم شعب يخضع للجهل والاستبداد ولتأثير دين تافه[25]، أما "كراسي دي سان سوفور"، فإنه بعد أن استعرض عيوب سكان افريقيا كلها، حث "الأمم الغيورة على حرية الملاحة" على أن تتحالف فيما بينها قصد محاربتهم[26]. وزادت حدة هذه الانتقادات في القرن التاسع عشر بعد ظهور فكرتي القومية العربية والجامعة الاسلامية، وتعرض العديد من المناطق الاسلامية والعربية للتوسع الامبريالي الذي تزعمت حركته أوربا الغربية. وقد أشار العديد من الفرنسيين بعد شروعهم في احتلال الجزائر الى خطورة الاسلام، عدو فرنسا، ودعوا الى محاربته بأي شكل من الأشكال فهو في نظرهم دين يحرض على الثورة و التمرد ضد المسيحيين و يساعد على توحيد "الاهالي" و إحداث الانسجام بينهم ، و هو بذلك يهدد الوجود الاستعماري الفرنسي بالبلاد . و لهذه الاعتبارات دعوا إلى عدم تعريب الإيمازيغن وإخضاعهم للاسلام ، تسهيلا لعملية الادماج . و لما أتى الفرنسيون إلى

المغرب، رغبوا في الاستفادة من "الدروس "الجزائرية، وعزموا على تجنب الأخطاء التي وقعت فيها الإدارة الفرنسية بالجزائر، بمساهمتها، بناء على ماقيل، في تعريب الايمازيغن.

أشار "روبير دي كي" سنة 1914 الى أن التعريب يؤدي الى الاسلام، ويعمل على "دعم سيطرة دين يدعو للجهاد ونشر لغة يمكن أن تحمل معها أفكارا معادية[27]. وأشار جاك لادري دولاشا ربير[28] بدوره، إلى أن مصلحة فرنسا لاتكمن في أن تجعل من نفسها مروجا "للغة العربية ا لناقلة لمبادئ الجامعة الاسلامية"[29]. ولم يسلم أعضاء الادارة الفرنسية بالمغرب أنفسهم من تأثير هذه الأفكار خصوصا وأن بعضهم كان شديد التعصب للمسيحية وأن تطور الحركات الوطنية بالشرق العربي بعد الحرب العالمية الأولى أفزعهم.

والإسلام في نظر الفرنسيين لايدعو الى محاربة المسيحيين والى الثورة والتمرد فقط، بل إلى الانغلاق والانكماش على الذات ايضا. ويحول دون تطور المسلمين. ويعرقل سيرهم نحو "الحضارة". فهو، من خلال هذه الرؤيا، سبب الانحطاط والتدهور اللذين أصابا العالم الاسلامي كله، وكم كانت فرحتهم شديدة عندما اكتشفوا بأن الأمازيغي ليس مسلما، أو ضعيف التأثر بالاسلام على الأقل. فقد ساعدهم ذلك على التحيز له ضد العربي وعلى الإشادة به كعنصر قابل للتطور والانصهار في المجتمع الفرنسي، ودفعهم الى الاعتقاد بان تعريبه يحول دون تطويره في اتجاه الحضارة الفرنسية[30]. وقد ذكر بول مارتي أن ضعف تأثير الاسلام على الأمازيغي فتح أمامه أبواب المستقبل على اعتبار أن حرية المرأة الأمازيغية والزواج الأحادي لدى الإيمازيغن يضمن لهم حظوظا كبيرة للتجديد الاجتماعي، على عكس المسلمين الذين منعتهم حالة الاحتجاز والعبودية التي تعيشها المرأة المسلمة، من "الانطلاق". وأبقت عليهم في "حالة ركوض"[31].

ورغم اهتمام الفرنسيين بإبراز مزايا الإيمازيغن الناجمة عن تحرره من القيود التي يفرضها الاسلام، على حد قولهم، على معتنقيه، فإن ما شد اهتمامهم أكثر هو

الفائدة المباشرة التي يمكنهم الحصول عليها كمستعمرين، من وراء الدفاع عن فكرة عدم تعريب الإيمازيغن وإخضاعهم للإسلام. وفي هذا الصدد ذكر الجينرال "هنريس" سنة 1915 بأن الانطباع الذي تولد لديه بعد اتصاله ببني مطير، هو أن السيطرة عليهم يمكن أن تكون أكثر سهولة منها على العناصر السكانية الأخرى الأكثر تأثرا بالفلسفة والدين، وبالتالي الأقل طواعية من الناحية المعنوية. وأضاف قائلا : "إننا نوجد هنا بأرض غير مصقولة، لم يغرس بها أي معتقد جذورا عميقة... لاشيء يفصلهم عنا إلا جهلهم بوجود وضعية اجتماعية أحسن"[32]. فالفرنسيون نظروا الى الإيمازيغن كمادة خام قابلة للتقولب بالشكل الذي أرادوا، وكيان بشري قابل، لضعف تأثره بالاسلام، للخضوع للسيطرة (وذلك رغم ماقيل عن تشبثه بالحرية والاستقلال) وللتطور في اتجاه الحضارة الفرنسية. لكن المسألة التي أثارت نقاشا حادا بينهم هي الاتجاه الذي يجب أن يسير فيه الأمازيغي للوصول الى الحضارة الفرنسية : هل يجب أن يتم ذلك في اتجاه اللاييكية أو المسيحية.

1 ـ وجهة نظر اللاييكيين

أكد أصحاب هذا الاتجاه، لدعم موقفهم، على فكرة أساسية وهي أن الأمازيغي لاييكي ونفعي، فهو في نظرهم لم يأخذ من الديانات التي دخلت الى افريقيا الشمالية الا ماكان يلائم ميولاته العرقية وواقعه الاجتماعي وكذلك مايمكن أن ينفعه في حياته اليومية. وهو يتميز بلامبالاته الدينية وبعدم اهتمامه بالمضاربات الفكرية والخوض في المجادلات الدينية لابتعادها عن واقعه الاجتماعي[33] ولهذه الاعتبارات فهو بعيد كل البعد عن التعصب الديني. ومقاومته للفرنسيين نفسها لم تكن، في نظرهم، ناتجة عن هذا التعصب، بل عن كرهه للأجانب. ولهذا الكره علاقة بنزعته الاستقلالية وتشبثه بمؤسساته وأعرافه. فهو، وفق ماذهب اليه "بول مارتي"، "كره لاييكي للأجانب"[34]. هكذا فإن عمليات الجهاد التي قام بها الايمازيغن دفاعا عن الاسلام، وباسمه، ليست بالنسبة للفرنسيين الا شعارا رفعوه لتوطيد عزمهم على المقاومة.

وبالاستناد الى هذه الأفكار، نادى أصحاب الاتجاه اللاييكي بضرورة المحافظة على لاييكية الأمازيغي. ومن أبرز العناصر الفرنسية التي دافعت عن هذا التصور القبطان، موريس لوكلي، الذي ألح على ضرورة تأسيس مدارس فرنسية لاييكية بالمناطق الأمازيغية. والجنرال بريمون الذي نادى بضرورة "تنمية الشعور الوطني المحلي، وبإعطاء الأهمية للحياة اللاييكية على الحياة الدينية بشكل تدريجي لتتشبع القبائل الأمازيغية بمبادئ الحضارة الفرنسية ويضعف اهتمامها بالدين"[35].

2 ـ وجهة نظر المتحمسين لفكرة التمسيح

بالمقابل نادى العديد من الفرنسيين بضرورة تنصير الإيمازيغن على اعتبار أنه لايمكن فرنستهم وصهرهم في المجتمع الفرنسي الا بعد حدوث ذلك. فالأمازيغي، في نظرهم، عنصر قابل للتدين، لأنه عبر خلال المراحل التاريخية التي مر بها، عن تحمس كبير للوثنية والدوناتوسية والمذهب الخارجي، ولأن واقعه يشهد بانجذابه نحو كل ماهو روحاني (التصوف، تقديس الأولياء، الإيمان بعالم الأرواح والجن...).

وانطلاقا من هذا التصور فإنه لم يسلم إلا لأنه وجد الاسلام أمامه، ولأنه كان مهيأ لاستقبال وقبول أي دين كيفما كان نوعه. ولم يجد هؤلاء الفرنسيون أي سبب يدفعهم للاعتقاد بأن تنصيره أمر مستحيل. وذلك لأن الاسلام، في نظرهم لم يتمكن منه، ولأن أوجه التشابه وعناصر الالتقاء بينه وبين الفرنسي كثيرة ومتعددة.

وسيطرت على أذهان بعضهم فكرة أخرى زادتهم اقتناعا بصحة طرحهم، تمثلت في الرغبة في إحياء الماضي الروماني. وفي هذا الصدد كتب بول مارتي مايلي :

"... إننا نحمل من جديد، وبتأثر بالغ (...) لهذا الشعب البربري الذي أعطى ترتوليان، أبولي، القديس أوكستان وغيرهم، مبادئ الحضارة اللاتينية القوية والمنظمة والواضحة"[36]. أما الباحث "لويس بيرتران" الذي اهتم بإبراز محاسن الوجود الروماني بإفريقيا الشمالية ومساوئ المرحلة الاسلامية، فقال : "إن افرقيا الرومانية لم تتوقف عن الوجود حتى في المراحل الأكثر بربرية ... إن الممالك البربرية، إلى غاية أواسط القرن الثاني عشر، عملت جاهدة بالجزائر وتونس والمغرب. على المحافظة على

تقاليد الادارة الرومانية... وإن مواد الحضارة الرومانية كلها، حافظت على وجودها حتى بعد الغزو العربي الثاني"[37].

لهذه الاعتبارات كلها دافع هؤلاء الفرنسيون عن فكرة التمسيح ورفضوا ماقاله أصحاب النهج اللاييكي وقد عبر "لويس بيرتران" عن ذلك صراحة حين قال : "إن علمنا وأدبنا اللاييكيين لن يزودانه الا بأسلحة وبراهين يمكن أن يستعملها ضدنا" إن الوسيلة الوحيدة الكفيلة بتطوير الأمازيغي في اتجاه الحضارة الفرنسية وتوطيد دعائم الوجود الاستعماري الفرنسي بالمغرب تكمن، في نظره، في الاستعانة بالقس. فهذا الأخير، في تصوره، هو الشخص الوحيد الذي يمكن أن تتوفر له "بعض الحظوظ للنجاح" في استمالة الأمازيغي[38].

ولم يدافع "لويس بيرتران" وحده عن هذه الفكرة فالعمل "التبشيري" اعتبر من طرف العديد من الفرنسيين، كأداة من أدوات السياسة البربرية[39].

فمادام الهدف هو دمج الإيمازيغن في المجتمع الفرنسي وتحويلهم الى فرنسيين، فإن تحقيقه يمكن أن يتم عن طريق اللاييكية أو النشاط الكاثوليكي.

وهذا مادفع بعض الفرنسيين اللاييكيين أنفسهم الى إعطاء أهمية كبرى، لدور المبشرين والرهبان. فعززوا بذلك مواقف المتعصبين للمسيحية ورجا ل الكنيسة واستهوتهم بصفة خاصة أطروحة الراهب شارل دي فوكو المتعلقة بمسألة تنصير المسلمين. وقد أكد هذا الأخير أن اعتناق المغاربة، وسكان افريقيا الشمالية بصفة عامة للمسيحية هو الكفيل بتحويلهم الى فرنسيين حقيقيين، لكنه ألح على ضرورة إعطاء الأولوية للعمل التمديني. وكما قال : "يجب تعليمهم وتحضيرهم أولا، ثم تمسيحهم بعد ذلك"[40]. ولهذا الغرض ألح على ضرورة إعداد وتهييئ رهبان أكفاء كثيري العدد نسبيا، لا ليحاولوا تنصير "الأهالي"، وإنما ليتصلوا بهم مباشرة، ويمتنوا علاقتهم معهم، ويحاولوا اكتساب ثقتهم وصداقتهم واستمالتهم اليهم[41]. فهذا، في نظره، هو أول عمل يجب أن يقوم به "المبشرون".

III ـ سياسة ليوطي البربرية في الجانب الديني

أشار "شارل أندري جوليان"، في حديثه عن سياسة ليوطي بالمغرب، الى أن هذا الأخير عارض فكرة الدعوة للمسيحية وحمل للإسلام الاحترام الودي[42]. وليوطي نفسه كتب في إحدى الرسائل التي وجهها الى وزارة الخارجية الفرنسية مايلي : "إنني لم أسس المغرب.. إلا بسياستي الاسلامية. إنني متأكد بأنها هي الصائبة، وأطلب بإلحاح ألا يفسد علي أي شخص هذه اللعبة"[43]. وهذه السياسة الاسلامية التي مارسها ليوطي أثارت احتجاجات وانتقادات العديد من الفرنسيين الذين وصفوه بأنه "داعية الاسلام".

إلا أن ليوطي لم يعمل على احترام الاسلام والمؤسسات الاسلامية الا بالسهول، أي بالمناطق التي اصطلح على تسميتها بـ "بلاد المخزن". أما المناطق الجبلية فكانت له بها سياسة خاصة انبنت على مبدإ أساسي حدده المنشور الذي أرسله بتاريخ 6 ماي 1921 الى الحكام العسكريين الموجودين بهذه المناطق. ويتمثل هذا المبدأ في ضرورة تطوير الايمازيغن خارج إطار الاسلام، وهذا يعني بالدرجة الأولى محاربة الاسلام بالمناطق الأمازيغية.

1 ـ محاربة ليوطي للإسلام بالمناطق الأمازيغية

أمر ليوطي الحكام العسكريين المتواجدين بهذه المناطق بالالتزام بالمبادئ التالية

أ ـ الامتناع عن "التدخل في الميدان الديني"، وذلك يعني بالنسبة له إبعاد الايمازيغن عن الاسلام بدعوى أنه لم يؤثر فيهم "إلا تأثيرا سطحيا جدا" وأن طقوسهم الدينية لاعلاقة لها بالاسلام السني.

ب ـ محاربة اللغة العربية على اعتبار أنها "تؤدي الى الاسلام. لأن الفرد يكتسبها من القرآن".

جـ ـ عدم إسناد أية مهمة بالقبيلة الأمازيغية "للطالب"، أي الفقيه، لأنه أداة للتعريب ونشر الاسلام.

والمنشور الذي وردت به هذه المبادئ، صدر عقب قيام رئيس مكتب الاستخبارات الموجود بـ "كوراما" بمنطقة آيت مسروح (وهم ينتمون الى آيت سغروشن) بدعم دور "الطلبة". وقد أثار هذا التصرف غضب واستياء ليوطي ودفعه الى التأكيد على أن الهدف المرصود ليس هو تعريب الإيمازيغن وتعميق إسلامهم، بل تطوريهم خارج إطار الاسلام.

ولهذه الغاية أصدر ليوطي تعليماته للحكام العسكريين بعدم اسناد مهمة كاتب في "الجماعة" الأمازيغية "للطلبة"، وتأسيس "مدارس فرنسية - بربرية" لكي يتعلم بها صغار الإيمازيغن اللغة الفرنسة عوض اللغة العربية. وقد عمل هؤلاء الحكام على تطبيق هذه التعليمات بنوع من الصرامة[44]، فمنعوا الأطفال من تلقي التعليم الأساسي من الفقهاء وشيوخ الزوايا وأبعدوهم عن كل مراكز الثقافة الاسلامية. ومنعوا الطلبة من حيازة منصب مقرر الجماعة، وطردوا المدرسين العرب الجزائريين واستبدلوهم بفرنسيين أو قبايليين مفرنسين. فبعض المدارس الفرنسية التي فتحت أبوابها بالمناطق الأمازيغية قبل سنة 1923، أسندت مهمة التدريس بها لمدرسين عرب من الجزائر. وهذا ماحدث، مثلا، بمدرسة "عين شگاگ" التي أسست بأراضي قبيلة آيت عياش، ومدرسة عين اللوح بنواحي آزرو. وقد لعب هؤلاء المدرسون، باعتراف الفرنسيين أنفسهم، دورا كبيرا في تعريب الأطفال وفي ترسيخ مبادئ الاسلام في أذهانهم، فمدرسة عين اللوح، استنادا الى ماذكره بول مارتي، تحولت، بسبب وجود المدرس العربي الى "مركز ديني"، أي مركز لنشر الاسلام[45]. أما مدرسة عين شگاگ، التي بلغ عدد تلاميذها سنويا أزيد من ثلاثين تلميذا، فقال عنها : "هنا شعرنا فعلا بخطر المدرس العربي، داعية الإسلام واللغة العربية لدى البربر" والشيء الذي زاد الأمر خطورة أن هذا المدرس دخل في علاقة مصاهرة مع "القايد الأمازيغي" وحمسه لفكرة استدعاء أحد الفقهاء الفاسيين لتعليم أمور الدين لأطفال القبيلة.

وقد فتح هذا الفقيه الفاسي فعلا مدرسة قرآنية بجوار "المدرسة الفرنسية". ولم تقتصر مهمته على التدريس، بل أصبح مرشدا للقايد في الأمور الدينية والفقهية

ومقررا لدى جماعة القبيلة في نفس الوقت. وهذه النتائج "السلبية" في نظر الفرنسيين، هي التي دفعت الإقامة العامة الى تعويض هؤلاء المدرسين العرب بمدرسين فرنسيين أو قبايليين مفرنسين، تطبيقا لمبادئ السياسة البربرية التي تتمثل في ضرورة "اجتناب كل تدريس للعربية، وكل تدخل للفقيه، وكل طابع إسلامي[46] "بالمناطق الأمازيغية.

2 ـ ليوطي ومسألة تنصير البربر

لم يعبر ليوطي صراحة، في حدود علمي على الأقل، عن رغبة في تنصير الإيمازيغن. الا أن المثير للانتباه هو أنه في الوقت الذي جند فيه كل الطاقات لمحاربة الاسلام والثقافة العربية الاسلامية بالمناطق الأمازيغية بوضوح وصرامة، سمح بجلب القبايليين المتمسحين الى هذه المناطق وساعد الكنيسة على دعم وجودها بالمغرب.

فقد استقدمت الإقامة العامة بعض القبايليين الذين تنصروا بالجزائر لتشغلهم بالمناطق الجبلية كمدرسين ومقرري الجماعات. ونذكر منهم المدرس الذي ألحقته الادارة الفرنسية بالمدرسة "الفرنسية ـ البربرية"، الموجودة وسط أراضي قبيلة آيت ايشقرن. والحاكم العسكري الفرنسي الموجود آنذاك بأراضي هذه القبيلة هو القبايلي سعيد كنون. واستنادا الى ماذكره بول مارتي فإن دهشة أفراد القبيلة كانت كبيرة عندما عرفوا بأن المدرس القبايلي مسيحي[47].

ومايثير الانتباه أكثر، تصريحات بعض رجال الكنيسة. ورد في مجلة "المغرب الكاثوليكي" مايلي : " إذا حرص ليوطي بشدة على قيام وكالة إرسالية بالرباط تحت إدارة أسقف فرانسيسكي، بمساعدة إخوانه في الدين، وإذا شجع مدارسهم فلأنه يدرك النفوذ الجسيم الذي سيمارسه هؤلاء "المرابطون المسيحيون" على المسلمين يوم ينجحون في جعلهم يقبلون المسيحية، روح الحضارة الفرنسية"[48]وذكر الوكيل البابوي، "كولومبان درير" بأن الكنيسة والمسيحية تتلقيان التشجيع القوي من الإقامة العامة، التي تتفهم مهمة ودور فرنسا الكاثوليكية في العالم[49]. وأشار أسقف وهران، من جهته، إلى أن كنيسة الرباط "تنعم بتأييد" المقيم العام الذي يريد أن يرفع فوق كل إفريقيا الشمالية إسمين هما : المسيحية وفرنسا[50].

وقد شيدت الأسقفية بالمغرب، بين سنتي 1912 و1924، ثمانية وعشرين كنيسة تقريبا. وتوفرت الى غاية سنة 1923 على ستة وثلاثين داعية مسيحي وثمانية مرشدين مرافقين للجيوش الفرنسية، وعلى العديد من المدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية ودور الأيتام[51].

والظاهر أن سلطات الحماية لم تخصص، بشكل رسمي، أي جزء من ميزانية الدولة للأسقفية. و"المجلة الكاثوليكية" التي أصدرتها الأسقفية لم تكن تتوفر بدورها، على رصيد مالي قار، ولا على اعتمادات مالية مضمونة. "فقد عانت من الصعوبات الشيء الذي لم يسمح لها بتأدية أجور محرريها بسخاء"[52]. فهي كانت تعتمد بصفة خاصة على المساعدات المالية والهبات التي قدمها لها فرنسيو المغرب وغيرهم. إلا أن سلطات الحماية ساعدت الاسقفية على إنجاز العديد من المشاريع الدينية. والمقيم العام ليوطي ساهم شخصيا في بناء كنيسة القديس بيير. فهو دفع مبلغا ماليا قيمته 150000 فرنكا فرنسيا. ومصاريف بناء الكنيسة كلها بلغت قيمتها 400000 ف.ف. كما كانت زوجة ليوطي على اتصال وثيق برجال الكنيسة، الى حد أنها أشرفت على مؤسساتهم وأعمالهم الخيرية.

ولم تبن كنيسة مدينة الجديدة الا بفضل "بعد نظر السيد ليوطي والمساعدة المالية التي تقدمها السلطات العامة ومساهمات المؤمنين"[53].

والكولونيل "كولومبا" هو الذي بنى للأسقفية كنيستها بوزان سنة 1925 . وأقل ماقامت به سلطات الحماية لمساعدة رجال الكنيسة هو تقديم الأراضي لكي تبنى عليها الكنائس مجانا وهذا ماحدث مثلا بسوق أربعاء الغرب ومشرع بلقصيري[54]. وقد تمكن الرهبان بفضل المساعدات التي قدمت لهم، من التوغل بالمناطق الأمازيغية التي استطاع الجيش الفرنسي دخولها، وتشييد بعض الكنائس بها. منها الكنيسة الصغرى التي بنيت بقصبة تادلة.

وإذا كان البعض يومن إيمانا صادقا بمبادئ "الاسطورة البربرية" ويصل به الأمر الى حد تفضيل الأمازيغي على العربي، فإن دهاقنة الاستعمار كانوا يرون فيها

وسيلة لدعم الوجود الاستعماري وإحكام السيطرة الفرنسية على المغرب. ولم يكن هؤلاء يعتقدون أن مهمتهم ستكون صعبة. فالإيمازيغن، في رأيهم ، عنصر قابل للتقولب والتطويع لضعف تأثير الإسلام فيه وعدم توفره على ثقافة خاصة به تمنعه من التطور في اتجاه الحضارة الفرنسية. وإذا كان الهاجس الأكبر الذي شغل الفرنسيين هو إبعاد الإيمازيغن عن الإسلام والثقافة العربية الاسلامية، وذلك بشعورهم بأن هذا الدين يساعد على توحيد وتلحيم مكونات الشعب ويشكل خطرا على الوجود الاستعماري، ولم يسلم ليوطي نفسه من تأثير هذه الأفكار، لذلك فإن الجهود التي بذلها من أجل إبعاد الإيمازيغن عن الثقافة العربية الإسلامية كانت في صالح الرهبان و"المبشرين" الذين استفادوا من المساعدات التي حصلوا عليها، لمد نشاطهم إلى المناطق الأمازيغية. وعموما يمكن القول إن القرارات والاجراءات التي اتخذها المقيم العام ليوطي بخصوص القبائل القاطنة بهذه المناطق، شكلت الأرض الصلبة والأساس المتين الذي ارتكز عليه المقيمان اللذان أتيا بعده، وهما "تيودور ستيغ" و"لوسيان سان"، للدفع الى الأمام ب"السياسة البربرية"، والأسقفية، في المحاولات التي قامت بها من أجل تنصير الإيمازيغن.

* * * *

الهوامش

(1) يرفض البعض رفضا مطلقا استعمال كلمة «بربر» مفضلين بدلها كلمة ايمازيغن، لكن السياق أحيانا يفرض على الباحث، حفاظا على سلامة المتن ودلالات النص، الإحتفاظ بالكلمة الأولى. وفي هذا الإطار نشير الى أننا فضلنا استعمالها أو الاحتفاظ بها حين يكون استعمالها ضروريا كما هو الأمر في بعض الصيغ التي أصبحت مصطلحات تاريخية مشحونة بدلالات معينة، ونذكر من ذلك على سبيل المثال الصيغ أو المصطلحات التالية : «السياسة البربرية» و «الظهير البربري» و «الاسطورة البربرية»

(2) انظر على سبيل المثال -Mohamed Hassan El Ouzzani, “20 ème anniversaire de la politique berbère, (Revue “Mahgreb” n° 25-26, sept.-oct. 1934 pp. 7-16) p. 7

(3) -Charles André Julien, “Le maroc face aux imperialismes; 1415-1956”, (Paris, éd.J.A. 1978), p. 158-159.

-André Basset "recherches sur la religion des berbères" Rev.d'histoire(4) des missions, 31 année, t. 61, 1910, Vol. LXL (pp. 291-342) p. 330.

(5) لم يذهب هذا المذهب كل الفرنسيين الذين تحدثوا عن الفتح الإسلامي في افريقيا الشمالية، فالضابط فيكتور بيكي، مثلا، أكد أن عدد الفاتحين العرب كان قليلا، وأن الإسلام، رغم إنسحاب هؤلاء، انتشر بسهولة في الوسط الأمازيغي، أما جاك لادري دي لاشاريير فقد أشار الى أن انتشار الإسلام بإفريقيا الشمالية وارتبط بوجود استعداد فطري لدى الايمازيغن لتقبل كل المعتقدات الجديدة التي تحمل إليهم.

انظر :

- Victore Piquet, " Le peuple marocain, le bloc berbère" (Paris, Alcan, 1925) p. 226
- J. Ladreit de la charrière, "Le Maroc" dans " Le domaine coloniale français" (Paris, ed. des cygnes, 1929) t. II p. 218.

(6) انظر ماكتبه في الموضوع :

- L. Brunot, "Cultes naturistes à Sefrou", Archives berbères, 1918 pp. 137-143.
- H. Bruno, introduction à l'étude du droit coutumier berbère", Archives berbères, 1918, pp. 277-309.

- E. Michaux -Bellaire "L'organisme marocain", Rev. du monde musul- (7) man, (sept. 1909, n° 9, pp. 1-43) p. 3.

- L. Brunot, " Cultes naturistes... p. 140 (8)

(9) المرجع السابق، ص VII-VI.

-P. Marty, "Le Maroc de demain", (Paris, comité du l'Afrique (10) française, 1925) p. 218.

(11) نفس المرجع والصفحة.

(12) المرجع نفسه، ص 217.

(13) ذكر فيكتور بيكي، مثلا، أن المدارس القرآنية الموجودة لدى قبيلة بني مطير كانت نادرة (المرجع السابق، ص 275).

(14) ن.م، ص 282.

Maurice LeGlay "L'école française et la question berbère" renseigne- (15) ments coloniaux 1921 (pp. 274-276) p. 275-276.

Maurice Le Glay "Les populations berbères du Maroc" enseignements (16) coloniaux 1916, (pp. 141-146) p. 146.

M. Le Glay, "ITTO, recit marocain d'amour et de bataille" (Paris, (17) plon; 9e éd. 1923) p. 46.

-V. Piquet, peuple marocain... p; 282 (18)

(19) E. Laoust “Le taleb et la mosquée en pays berbère”, (Bull. de l’enseignement public au Maroc, oct. 1924, pp. 3-18); p. 18
- V. Piquet, “ Peuple marocain... p. 24.

(20) أثارت مسألة تنصر البربر في فترة مل قبل الاسلام، نقاشا حادا، بالجزائر، بين المؤلفين الفرنسيين اللاييكين أمثال «هنري فورنيل»، «إيرنيست ميرسيي» و «أبولف هانوطو» الذين أكدوا بأن الايمازيغن لم يتنصروا، وبعض الفرنسيين الآخرين الذين انتمى معظمهم الى الكنيسة، مثل الكاردينال لافيجري والراهب دوكا (Dugas)، وقد أكد هؤلاء على فكرة انتشار المسيحية بين البربر في تلك الفترة.
- Mesnage J. “Etude sur l’extension du christianisme chez les berbères (Slud; s.d.) p. 1

(21) - Populations berbères... p: 142

(22) - E; Levy Provençal “Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus djabala de la vallée moyenne de l’ouergha” (arch. berbères, 1918, Vol. III pp. 83-108) p. 142.

(23) المرجع السابق ص. 5،

(24) - Ladislav Cerych, “Européens et marocains 1930-1956. Sociologie d’une décolonisation” (Bruges, de Temple, 1964) p. 10

(25) - G. Lemprière “voyage dans l’empire du Maroc... et dans le royaume du Fès, fait pendant les années 1970 et 1971" (Paris, Tavernier, 1801) p. 237.

(26) - L. Valensi “Le Maghreb avant la prise d’Alger”, (Paris, Flammarion, 1969), pp. 12-13.

(27) نقـــلا عن : - R. Bidwell ‘Morocco under colonial rule, (Franch Cass, 1973) p. 55

(28) - Jacques Ladreit de la charière, “L’organisation de l’enseignement public au Maroc”, Afrique française, sept. 1913, pp. 320-327.

(29) ن.م. ص 325-326.

(30) - Marcel Morand “Notes sur la codification des lois et coutumes indigènes de l’Afrique du Nord, (Bruxelles, établissement généraux d’imprimerie, 1923) p. 17.

(31) بول مارتي، المرجع السابق ، ص 217.

(32) - Afrique française 1915, p. 136

(33) - M. Le Glay, “L’Ecole... p. 276.

(34) بول مارتي، م س ، ص 216.

(35) - Edouard Bremond (Le Général), “l’Islam et les questions musulmanes au point de vue français” (ch. Lavauzelle, Nancy, 1924) p. 73.

(36) م س ، ص :255

(37) نقلا عن : - Germain Ayache "Etude d'histoire marocaine" p. 15.

(38) انظر : - J. Ladreit de la charrière, L. Bertrand et Coloniaux, Afrique française, 1926, p. 29.

(39) أشاد «لادري دولاشاريير» بدور الراهبات الكاثوليكيات بالمناطق البربرية وبين بأن النشاط الكاثوليكي يعد من أهم الادوات التي يمكن استعمالها ولتطبيق وإنجاح السياسة البربرية.

- ("Les éléments marocains du problème indigène" (Afrique française janvier 1930 pp: 17-27) p. 22

(40) هذا مابينه في الرسالة التي بعثها الى السيدة دي بوندي» بتاريخ 30 مارس 1903 انظر :

- Le Père Charles de boissieu "Le Père de Foucauld Etude d'une conversion et d'une vocation" (Paris, lib. académique Perrin, 1954) p. 184

(41) - J. Ladreit de la charrère "Les éléments marocains du problème indigène "Afrique française, janvier 1930 pp. 17-27) p. 22

(42) المرجع السابق ، ص 105-106.

(43) - P. Lyautey, Lyautey l'Africain" t. III, p.89.

(44) انظر : شارل أندري جوليان، م س، ص 101

(45) م س ، ص 246.

(46) م ن ، ص 244-241

(47) م ن ، ص 247-248.

(48) - Maroc Catholique, nov. 1923, p. 536

(49) م ن ، ص 473.

(50) م ن ، سنة 1924،ص150

(51) انظر : م ن ، سنوات : 1922، ص 218،-1923 ، ص 480 و341 ، 1924، ص 8،226،266،346.

(52) انظر : م ن و سنة 1922، ص 1، 50.

(53) م ن ، سنة 1921، ص 205، 214، سنة 1925، ص 163.

(54) م.ن، سنة 1925، ص 262، 264.

* * * *

ديوان ابن حَبّوس الفاسي
(500 - 575 هـ)

جعفر ابن الحاج السُّلَمي(*)

هذا هو الديوان الثاني من دواوين الشعر الموحدي التي عزمنا على إخراجها للناس مصنوعة محققة ، بحوله تعالى[1] . ومنذ أن بدأنا في وضع رسالتنا عن الموحدين وأدبهم ، التي أسميناها " الحياة الأدبية في المغرب العربي على عهد الموحدين (5515 - 668 هـ / 1121 - 1269 م) " ، وكان ذلك سنة 1984 م ، ونحن نجمع ما تصل إليه أيدينا من شعر الموحدين ، مهما كان قليلا ، إلى أن توفرت عندنا منه حصيلة رأينا أن نشرها محقّقة موثّقة مفهرسة ، سوف يساعد الباحثين في الأدب المغربي القديم على دراسة الأدب الموحدي ، وما كان أغنى هذا الأدب !

أ - أبو عبد الله ابن حبوس الفاسي :

لا شك في أن أبا عبد الله ، محمد بن حسين ابن حبوس الفاسي ، أحد أبرز شعراء الموحدين ، بل أحد أعلامهم ، وصاحب مذهب شعري خاص في المدح الرسمي، يوازن في زعامته له بأبي جعفر ابن عطية (- 553 هـ) ، في الرسائل الديوانية .

ولد أبو عبد الله ابن حبوس في مدينة فاس ، سنة 500 هـ[2] ، وهي سنة وفاة يوسف بن تاشفين ، في بيت يرجع أصله إلى بعض موالي موسى بن أبي العافية المكناسي .[3] ويذهب صاحب " المطرب " إلى أن أصل هؤلاء من قبيلة تسول البربرية .[4] ويذهب صاحب " زاد المسافر " إلى أن ابن حبوس بجائي ،[5] وهذا خطأ ، بل هو فاسي . ولربما كان قد أطال الإقامة في بجاية ، حتى نسب إليها .

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان

وقد امتاز ابن حبوس بتضلّعه في علمي النّحو والكلام[6] أما النحو ، فقد أفاده القدرة على استعمال العربية ، حتى صار أديبا شهيرا . وأما علم الكلام ، فقد ولّد فيه الرّغبة في مجادلة الفلاسفة والردّ عليهم ، في وقت كانت فيه علاقة الخلافة الموحديّة بالفلسفة والفلاسفة طيّبة ، إذ لم تشرع الخلافة في اضطهاد الفلاسفة إلا ابتداء من سنة 591 هـ ، على عهد المنصور ، (581 - 595 هـ) ، ثم على عهد ابنه المأمــون. (- 624 - 629 هـ)[7]

والظاهر أن نبوغ ابن حبوس في قول الشعر جعله يشقّ طريقه شقّا سريعا ، حتّى صــار في دولة المرابطين ، ولا سيـمـا دولة أمـيـر المسلمين علي بن يوسف بن تاشفيــن ، (500 - 537 هـ) ، " مقدّما في الشعراء "[8] . وعلى الرغم من أننا لا ندري متى كان ذلك ، إلا أننا نفترض أنه كان بين سنتي (520 - 537 هـ) أي وهو في مقتبل عمره وريعان شبابه . وهذا أمر يدلنا على نبوغه الشعري المبكّر ، ومواهبه الفكريّة . بيد أن شيئا من شعره المرابطي لم يصلنا، بل إن صورة ابن حبوس هي صورة شاعر الخلافة الموحدية قبل كلّ شيء آخر .

وقد استمرّ ابن حبوس شاعرا رسميّا ومقدّما عند المرابطين ، " حتى نقلت إليهم عنه حماقات ، فهرب إلى الأندلس ، ولم يزل بها مستخفيا ينتقل من بلد إلى بلد ، حتى انتقلت الدولة المرابطية . "[9] ولا ندري شيئا عن طبيعة هذه الحماقات التي نقلت عنه ، هل هي سيرة خلقية ، أم هجاء لبعض رجال الدولة ، أم مداخلة سرية للموحدين، أو مدح لهم ، كما لا ندري متى كانت . ونحسب أنها جرت في أواخر حكم علي بن يوسف ، (500 - 537 هـ) ، أو بداية عهد ابنه تاشفين ، (537 - 541 هـ) . لكنّه من الثابت أن حماقات ابن حبوس كانت مما لا يُغتفر ، حتى إنها أجبرته على الاستخفاء والتشرد في الأندلس . ويعزو هنري بيريس أشعار ابن حبوس في ذمّ الزّمان وصناعة الشّعر إلى مرحلة الاستخفاء والتشرّد هذه في حياته .[10]

لكن سقوط مراكش في يد الموحدين كان من حسن حظه ، ولا شك ، إذ سرعان ما عاد إلى المغرب ، واتّصل بالخليفة عبد المؤمن بن علي، (524 -558هـ)، وصار " حَظِيّا عنده ، نال في أيامه ثروة ، وكذلك في أيام ابنه أبي يعقوب . "[11]

(558 - 580 هـ) ؛ يرافقه في أسفاره وغزواته ، ويخدم الموحدين بشعره . بيد أنّه في سنة 554 هـ ، عاد إلى فاس ليستقرّ بها .[12] لكن عودته إلى بلده لم تكن اعتزالا للشعر ، ولا لدولة الخلافة الموحدية ، لأننا نراه " أول من أنشد "[13] بين يدي الخليفة عبد المؤمن بن علي في ندوة جبل طارق المشهورة ، التي جرت في سنة 555 هـ .[14] وهذا مما يدلّ على مكانته وزعامته للشّعر الموحّدي . ولعلّ ممّا يؤكد هذه المكانة الرفيعة عند الخلافة ، أن الخليفة عبد المؤمن بن عليّ ، استنشد عند فتح المهدية سنة 555 هـ ، " شيخ طلبة الحضر " ، ما قيل من الشعر في الفتح المذكور ، فما كاد ينشده هذا المطلع :

1- شُدَّت إليكَ على الرِّياحِ سُروجُ   أينَ الفِرارُ بِأهلِكُم ياجوجُ

حتى قطع عليه الإنشاد ، إعجابا منه بمطلع القصيدة .[15]

ولم يقتصر ابن حبوس على مدح الخلفاء ، بل جاوزه إلى مدح الوزراء . وهكذا نجده يمدح أبا جعفر ابن عطية ، (- 553 هـ) ، بقصيدة لامية لم يصلنا منها سوى ثمانية أبيات .[16] ولم يقتصر شعره الرّسميّ على المدح ، بل جاوزه إلى الهجاء . ولقد هجا أبا جعفر ابن عطيّة نفسه لما نكبته الخلافة .[17] ووصف المصحف العثماني الذي جاء به الموحدون من قرطبة إلى مراكش بقصيدة طويلة .[18]

لكن شعره الرّسميّ لا يصحّ له أن يحجب عنا ابن حبوس الإنسان المتذمّر من الدّهر والنّاس ، الّذي يكاد يكون في هذا وجوديّا متشائما على طريقة شعراء العرب ، ولاسيما المتنبّي في شكوى النّاس والدّهر ، ولا ابن حبوس ، الرّجل المتديّن . فقد كتب قصائد ومقطوعات في ذمّ الدّهر والنّاس والتّبرّم من صناعة الشعر ،[19] كما عبّر عن عاطفته الدّينية وآرائه المذهبيّة في قصائد متعددة .[20]

ولقد بعثت خصوبة تجربته الشعريّة القدماء على الاهتمام النّسبيّ بشعره . آية ذالك أننا نجد النّقد الشّعريّ في مرّاكش يجادل في المفاضلة بين شعره وبين شعر أبي العبّاس الجراويّ في مجلس للمتصوّفة ،[21] وأن أبا بحر ، صفوان بن إدريس التّجيبيّ المرسيّ ، (- 598 هـ) ، يلقبه بـ "شاعر الخلافة المهديّة "[22]، وابن دحية السّبتيّ (- 633 هـ) يلقّبه " شاعر المغرب الأقصى "،[23] ، بل يُهدي ديوانه إلى السلطان الأيّوبيّ .[24]

والظّاهر أن شهرة ابن حبوس الفاسيّ لا ترجع إلى كثرة شعره فقط ، وهذا أمر سوف نرجع إليه ، بل ترجع أيضا إلى أنه كان صاحب مذهب شعريّ أصّله ورسّخه وعُرف به ، لنا أن نسميه نحن " مذهب ابن حبوس " . وهو في تأصيله للشّعر المدحيّ الرّسميّ يوازن بأبي جعفر ابن عطيّة في تأصيله للنّثر الرسميّ الديوانيّ الموحديّ . ولقد أحس القدماء بكون ابن حبوس صاحب مذهب أو منزع خاص به . لقد وازن عبد الواحد المراكشيّ ، (– بعد 620 هـ) ، بينه وبين ابن هانئ الأندلسيّ (– 362 هـ)، موازنة الأقران ، فقد كان كلاهما صاحب مذهب في الشّعر ، وشاعر دولة وعقيدة لا تخلوان من البدعة ، وأشار إلى أن " طريقته في الشّعر على طريقة محمد ابن هانئ الأندلسيّ ، في قصد الألفاظ الرائعة ، والقعاقع المهولة ، وإيثار التقعير. إلا أن محمد ابن هانئ كان أجود منه طبعا ، وأحلى مهيعا . "[25]

ومهما تكن صحة ملاحظة عبد الواحد المراكشيّ النقديّة هذه ، فإنّه لا بدّ لنا من إعادة النظر في حكمه النقديّ ، وإجراء دراسة نقديّة دقيقة موازنة لشعر كلا الرّجلين ، على طريقة القدماء ، حتى يثبت كلامه ، وهذا صعب جدا أو مستحيل، ولا سيما أنّ ابن حبوس لم يكد يصلنا من شعره إلا النّزر اليسير، فضلا عن أن رائحة عقدة الأندلس تُشتمُّ اشتماما من كلامه .[26]

وقد استمرت جذوة ابن حبوس الأدبية مشتعلة إلى أن وافته منيّته بمدينة فاس سنة 570 هـ .[27]

ب – مصادر شعر ابن حبوس الفاسيّ :

ضاع ديوان ابن حبوس الفاسيّ ، وهو الديوان الذي قال عنه ابن عبد الملك المراكشيّ، (– 703 هـ) : " وشعره كثير . وقد جمع له بعض أصحابه المختصّين به ما علق بحفظه منه ، أو أحضره ذكره ، أو أسأرته عوادي التّنقّل والاضطراب ، إلى آخر ربيعي ستين وخمس مئة ، فناهز ذلك ستة آلاف وخمس مئة بيت . وقد وقفت منه على مجلد متوسط. "[28] وهذا يعني أنه كان لابن حبوس ديوان وضع قبل عشر سنين من وفاته ، لا يضم إلا بعض شعره ، وكان له شعر غير مدوّن في ديوان .

وقبل ابن عبد الملك ، قال جمال الدين القِفطيّ، (- 646 هـ) ، عن ابن حبوس :
"وله ديوان شعر مدوّن ، وقفت عليه ، وملكته ، واستعاره منّي عليّ بن القاسم بن عليّ بن عساكر ، بسفارة الصَّدر محمد بن محمد البكريّ ، ولم يعد. "[29]

وقد أهدى ابن دحية السّبتيّ ، (633 هـ)، نسخة ديوانه إلى السّلطان الكامل الأيّوبي بالقاهرة .[30] وهذا يعني أن ديوان ابن حبوس وصل إلى مصر والشام ، وتداوله الناس والملوك . فلعل الأيام أن تجود بنسخة منه في المشرق ، بعدما انقطع النقل منه في المغرب منذ زمن طويل جدا .

وإذا كنا نفقد الديوان الأصليّ ، وما كان بعده من شعر ، وما كان قبله مما لم يُدوَّن فيه ، فليس لنا من حيلة لنكوّن صورة عن شعر ابن حبوس ، إلا أن نتتبَّع شعره في المصادر ونجمعه ونوثّقه ، أي أن نصنع ديوانه من جديد ، بحسب ما تصل إليه اليد، مقرّين في صنعتنا هذه لديوان ابن حبوس بالقصور والتّقصير في حقّه . فلنستعرض الآن هذه المصادر ، حسب ترتيب وفيات مؤلّفيها ، مع الاعتناء بكمية المادة الشعرية الواردة فيها وطبيعتها .

1 - تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين ، بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، لابن صاحب الصّلاة الأندلسي .(- 594 هـ) :

كان من المفروض أن يورد هذا الكتاب القيّم في تاريخ الموحّدين نصوصا متعدّدة لابن حبوس شاعر الخلافة . بيد أننا لا نجد فيه أكثر من نصّ واحد ، لا يحتوي إلا على بيت واحد ، هو مطلع قصيدة في مدح عبد المؤمن بن عليّ . وإذا كان الأمر هكذا ، فإنّنا لا نرجو أن يكون المؤلف قد أورد شيئا ذا بال لابن حبوس في السّفرين الضائعين من كتاب تاريخ المنّ بالإمامة .

2 - زاد المسافر ، وغرّة محيا الأدب السّافر ، لأبي بحر ، صفوان بن إدريس التّجيبيّ المُرسيّ الأندلسيّ .(- 598 هـ) :

لا يخلو ابن حبوس من حظّ نسبيّ في هذا الكتاب الاختياريّ . لقد افتتح به المؤلّف اختياراته الشعرية ، ولقّبه شاعر الخلافة المهدية ، وأورد له تسعة من النّصوص، وهي واحد وسبعون بيتا .[31] وقد تراوحت بين المدح والهجاء وشكوى

الدّهر. بيد أنه لا يورد النّصوص كاملة ، بل يختار منها . وفي روايته بعض مخالفة لبعض الرّوايات اللاّحقة للنّصوص عينها . وهو مع كل هذا ، من أغزر المصادر بشعر ابن حبوس ، وأوثقها وأقربها من حيث الزّمن إلى الشّاعر .

3 – المعجب ، في تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشيّ، (– بعد 620 هـ) :

ألّف عبد الواحد المراكشيّ تاريخه هذا في المشرق ، ولم يورد لابن حبوس إلا بيتين اثنين لا ثالث لهما في المدح .[32]

4 – بدائع البدائه ، لابن ظافر الأزديّ الأندلسيّ . (– 623 هـ) :

لا ينتظر من كتاب خُصّص لظاهرة البديهة والارتجال في الشعر أن يأتي بشيء كثير ، لأن البدائه والارتجالات قليلة في الشّعر أصلا . ومع هذا ، فقد أورد ابن ظافر الأزديّ بيتا واحدا اشترك في نظمه بديهة الخليفة عبد المؤمن وابن حبوس .[33]

5 – أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم ، لابن حمادة البجائي. (– 628 هـ) :

خصّص ابن حمادة البجائي كتابه هذا لتاريخ الدولة الفاطميّة . وقد أورد من شعر ابن حبوس بيتين من قصيدة يمدح فيها عبد المؤمن بن عليّ ، بمناسبة فتح المهديّة .[34]

6 – المحمّدون من الشعراء وأشعارُهم ، لجمال الدين القِفطيّ المصريّ . (– 646 هـ) :

عقد الوزير المصريّ ، جمال الدين القِفطيّ لابن حبوس ترجمة لا بأس بها في كتابه هذا ، هي أقدم ترجمة له وصلتنا ، على ما نحسب . وقد أورد له أربعة أبيات من قصيدة في مدح عبد المؤمن بمناسبة فتح بجاية ، تضاف إلى ما ورد منها في زاد المسافر .[35]

7 – نُظُم الجُمان ، لترتيب ما سلف من أخبار الزمان ، لابن القطان . (حوالى منتصف القرن السابع الهجري) :

كان من المنتظر أن يضم هذا التّاريخ الموحديّ نصوصا كثيرة لشاعر الخلافة المهديّة. بيد أن ما وصلنا من الكتاب ، وهو صغير ، ليس إلا قطعة منه. وفيه، مع هذا، منتخبات من قصيدة عدد أبياتها ستة عشر بيتا . وهي في مدح عبد المؤمن بن علي. وقد أدمجناها في منتخبات أخرى واردة في زاد المسافر ، تشاركها الوزن والقافية والموضوع والممدوح .[36]

8 - الذيل والتكملة ، لكتابي الموصول والصلة ، لابن عبد الملك المراكشي . (- 703 هـ) :

هذا الكتاب موسوعة في التّراجم الأندلسيّة والمغربيّة . وعلى الرّغم من أنه ورد علينا مبتورا ناقصا منه الكثير ، فإنه جاء فيه من شعر ابن حبوس ما يأتي :

أ - قصيدة من ثلاثة عشر بيتا في مدح الخليفة عبد المؤمن بن عليّ ، لأجل اعتنائه بالمصحف العثمانيّ .[37]

ب - وقصيدة من ثلاثين بيتا في التّوحيد والرّدّ على الفلاسفة .[38]

ت - وقصيدة في الوصايا وشكوى الدّهر ، من اثني عشر بيتا .[39]

ث - وقصيدة في مدح الخليفة عبد المؤمن بن عليّ ، وقد حلّ برباط الفتح ، من عشرين بيتا،[40] أضفنا إليها بيتين من زاد المسافر .

ج - وقصيدة من تسعة أبيات ، في الحكمة والاعتبار .[41]

ح - ثم قصيدة في المصحف العثمانيّ ، من تسعة وأربعين بيتا .[42]

وبالجملة ، فإننا نعرف لابن حبوس في الذّيل والتكملة خمسة نصوص ، مجموع أبياتها ثلاثة وثلاثون ومئة بيت . وهو أعلى رقم من الأبيات فيما بين أيدينا من مصادر شعر ابن حبوس . ومن الملاحظ أن ابن عبد الملك يورد نصوص ابن حبوس كاملة تامّة على طولها أحيانا، بيد أن البياضات والفراغات تتخلّلها . وقد حاول محقق الكتاب ، د. محمد ابن شريفة ، أن يسدّ ما استطاع ، ثم حاولنا نحن أيضا ذلك ، حرصا منا على استرسال القراءة .

9 - المسند الصّحيح الحسن ، في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن . (- 781 هـ) :

خصص ابن مرزوق كتابه هذا للسلطان أبي الحسن المرينيّ . وقد جاء شعر ابن حبوس فيه منقولا ، على ما نحسب ، عن الذّيل والتكملة ، على الرّغم من بعض الاختلاف في الرواية بينهما . وعلى هذا ، نجد في المسند قصيدة في مدح عبد المؤمن بن عليّ لاعتنائه بالمصحف العثماني فيها ثلاثة عشر بيتا،[43] وثلاثة أبيات أخرى.[44] وهو بهذا يضم نصّين ، أو ستّة عشر بيتا. بيد أنه لا ينفرد بشيء من شعر ابن حبوس.

10 - الدّيباج المذهب ، في معرفة أعيان علماء المذهب ، لابن فرحون المالكيّ المدنيّ . (- 799 هـ) :

خصّص ابن فرحون المالكيّ كتابه هذا لتراجم علماء المالكيّة . وقد جاء فيه من شعر ابن حبوس أربعة أبيات من قصيدة في المصحف العثمانيّ .[45] بيد أنه نسبها خطأ إلى أبي المطرّف ابن عميرة الأندلسي الكاتب . وهذا يعني أن شيئا من شعر ابن حبوس يجوز أنه يُروى لغيره ، بسبب ضياع الدّيوان الأصليّ .

11 - أزهار البستان ، في مناقب الشيخ أبي محمد عبد الرحمان ، لأبي زيد ، عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي . (- 1096 هـ) :

ورد في هذا الكتاب المتأخّر بيتان زهديان من شعر ابن حبوس،[46] وهما غير موجودين في المصادر القديمة . وهذا يعني أن نقل شعر ابن حبوس قد استمرّ إلى العصر الحديث ، ويعنى أيضا أن الأمل في الحصول على مزيد من شعره ، أكثر مما وقفنا عليه ، ما يزال واردا .

12 - زهر الأكم ، في الأمثال والحكم ، لأبي علي ، الحسن بن مسعود اليوسيّ (- 1102 هـ) :

هذا الكتاب مجموع في الأمثال العربية . وقد ورد فيه عرضا ثلاثة أبيات في شكوى الدّهر لابن حبوس ، ينفرد بها،[47] وهذا ما يقوّي أملنا في العثور على مزيد من شعر ابن حبوس.

ت ـ الثابت وغير الثابت من شعر ابن حبوس الفاسي :

ليس من شك في أن ما أوردته المصادر القديمة ثابت لابن حبوس في عمومه، إلى أن يقوم الدليل على العكس. بيد أن المصادر تورد هذا النص. وتضطرب في نسبته إلى ابن حبوس وغيره، وهو :

1 ـ أسكان نعمان الأراك تيقنوا بأنكم في ربع قلبي سكانُ
2 ـ ودوموا على حفظ الوداد فطالما بُلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
3 ـ رعينا لهم حفظ الوداد فما رعوا وصُنّا هواهم أن يذال، فما صانوا
4 ـ سلوا النوم عنّي مذ تناءت دياركم هل اكتحلت بالنوم لي أجفان
5 ـ وهل جردت أسياف برق دياركم فكانت لها إلا جفوني أجفان

إن الفتح ابن خاقان الأندلسي (ـ 529 هـ أو 536)، ينسب هذه القطعة في مطمح الأنفس إلى ابن باجة الفيلسوف[48] وعنه نقل فيما نحسب، شهاب الدين المقرّي، (ـ 1041هـ)، في نفح الطيب[49] وابن القاضي، (ـ 1025هـ)، في جذوة الاقتباس،[50] في أحد قوليه.

بينما ينسبها ابن عربي الحاتمي، (ـ 638هـ)، في محاضرة الأبرار،[51] إلى ابن حبوس، وعنه ابن القاضي في جذوة الاقتباس[52] في قوله الثاني.

والظاهر أن ابن عربي نقل القطعة عندما كان في دمشق من ديوان ابن حيوس الدّمشقي. (394-473 هـ)[53] ، فتصحف ابن حيوس، فصار ابن حبوس. وهذا التصحيف سهل وكثير وقوعه، ثم جرى نقله. ولربما كان ابن باجة، إذ نسبت إليه ، إنما كان متمثّلا بها ، فحسب الفتح بن خاقان أنها من شعره . والله أعلم بالصواب . وهي على كل حال ، لا لابن حبوس الفاسيّ ، ولا لابن باجة الفيلسوف ، كما ثبت عندنا . والحمد لله أولا وأخيرا .

الديــــوان

(1)

[الكامل]

1- شُـــدَّت إليكَ على الرِّياحِ سُـــروجُ — أين الفِـــرارُ بِأهلِكُم ياجـــوجُ ؟!

التخريج :

البـيت في تاريخ المنّ بالإمـامـة : 122 ، وهو في مـدح عـبـد المؤمن بن عليّ بمناسبة فتحه للمهدية سنة 555 هـ .

(2)

[الكامل]

1 - عَـصَـفَت بدَعـوَتِكَ الرِّياحُ الهـوجُ — وسَطا بِأمـــرِكَ ذابِلٌ ووَشِـــيـجُ
2 - وتَقَـدَّمَـتكَ إلى العَـدُوِّ مَـهـابَـــةٌ — يَشـــقى بِهـــا في سَـــدِّهِ ياجــوجُ

التخريج :

النص في : زاد المسافر : 43 – 44 . والبيتان في الأصل مطلع قصيدة لم يصلنا منها إلا هذان البيتان .

(3)

[السريع]

1 - سَيَشكُرُ المُصحَفُ إكـبـابَكُـــم — عَلَيـــه إذ أوجَـــدَهُ الفَـــقـــــدُ
2 - أذكَـرتَكُمُ الأيّامُ مـا أغـفَلَـــــت — من بِرِّهِ،[1] إذ قَـــدُمَ العَــــهــــدُ
3 - مـصـحـف ذي النّورَين عـثـمـان مـا — كَـــــانَ لَكُـم عَن صَـــــونـه بُـدُّ
4 - مـا اختـارَ شَيئًا مُـؤنساً غَيـــرَهُ — حينَ أتـى واقــــتَــــرَبَ الـوَعـدُ
5 - أوسَـعـتُمُ الدُّنيـا اطِّراحـاً ومـــا — كـــانَ لَكُم إلاّ بِهِ وَجـــــــــدُ
6 - يَحـنو عَلَيـــه العَطفُ منكُم ولا — يُغــبُّـــهُ[2] الإشـــفــــاقُ والوَجـدُ
7 - صَـــبـــابَةٌ[3] منكُم بِهِ لَـم تَكُـن — تُثـــيـــرُهـا جُـــملٌ ولا دَعــــدُ
8 - أحـبَـبـتُمُ المَولى فـأحـبَـبـتُـم — مـــا خَطَّهُ مِن وَحـــيِـــهِ العَـبـدُ

9 - أَلبَستُموه حليَةً لَم يَكُن | يَسمَحُ للكَفِّ بِهَا الزَّند
10 - لَم تُدرك الأعرابُ ما كُنهُها | ولا ادَّعت إدراكَها السُّغد[4]
11 - لَأسفَرَت سَفرَتُكُم هذه | عَن واضِحاتٍ نَجحُها نَقدُ
12 - تَكَفَّلَ السَّعدُ بِمَقصودِكُم | وبانَت الوجهَةُ والقَصدُ
13 - عِنايَةُ اللّه بِكُم جَمَّةٌ | لَهُ عَلَيها الشُّكرُ والحَمدُ

التخريج : النص في : الذيل والتكملة : 1 / 160 - 161. وعنه : المسند الصحيح الحسن : 456 - 457. وهو في المصحف العثماني الذي جلبته الخلافة الموحدية إلى مراكش ، وهو في الأصل قصيدة طويلة هذا ما اختاره منها ابن عبد الملك .

(4)

[الكامل]

1 - [أقصر][5] ظماءك[6] في شَريعَة أحمد | " تُسقى ، إذا ما شئتَ ، غَيرَ مُصَرَّد [7]
2 - [وتَوَخَّ] أعطانَ[8] الدِّيانَة علَّها | تُدنيكَ من حَوضِ النَّبيِّ مُحَمَّدِ
3 - [لُذ] بالنُّبُوَّة واقتَبِس من نورها | واسلُك على نَهجِ الهِدايَة تَهتَدِ
4 - وإذا رأيتَ الصّادرينَ عَشيَّةً | عَن مَنهَلِ الدِّينِ الحَنيفِ فَأورِدِ

5 - الدِّينُ دينُ اللَّه لَم يَعبَأ بِمُبتَدِعٍ ولَم يَحفَل بِضالَّة مُلحِدِ
6 - قالوا : بِنورِ العَقلِ يُدرَكُ ما وَراءَ الغَيبِ. قُلتُ : قَدي مِنَ الدَّعوَى قَدِ

7 - بالشَّرعِ يُدرَكُ كلُّ شَيءٍ غائِبٍ | والعَقلُ يُنكِرُ كُلَّ ما لَم يَشهَدِ
8 - من لَم يُحط علماً بغايَةِ نَفسِهِ | وَهيَ القَريبةُ ، مَن لَهُ بالأبعَدِ ؟!
9 - ولَقَد نَرى الفلَكَ المُحيطَ وعلمُ ما | في ضمنه أعيا علَى المُتَرَصِّدِ
10 - سَعدُ المَجَرَّة بالكَواكِب دائِمٌ | في زَعمِهِم ، وقَسيمُها لم يَسعَدِ
11 - مَن خَصَّ بالسُّفليِّ جِرم البَدرِ أَم | مَن خَصَّ بالعُلويِّ جِرمَ الفَرقَدِ ؟!
12 - ما شاهِق الطَّودِ المُنيف وإن عَلا | إلاّ بِمَنزِلَة الحَضيضِ الأوهَدِ
13 - وَجَوازُ عَكسِ الأمرِ في ذا واضِحٌ | للعَقلِ ، فازدَد من يَقينِكَ تَرشُدِ
14 - ذاكَ اختصاصٌ لَيسَ يَعلَمُ كُنهَهُ | مَن لَيسَ يوصَفُ بالبَقاءِ السَّرمَدي
15 - خَفِّض علَيكَ أبا فُلانٍ ، إنَّها | نُوَبٌ تُطالِعُنا ، تَروحُ وتَغتَدي
16- سالَت علَينا للشُّكوكِ جَداوِلٌ | بَعدَ اليَقينِ بِها ، ولَمّا تَنفَدِ
17 - وتَبَعَّقَت[9] بِالكُفرِ فينا ألسُنٌ | لا يَفقِدُ التَّضليلَ مَن لَم تَفقِدِ

18 – أعداؤنا في ربِّنا أحبابُنـــــــا[10] جَـرَحـوا القلوبَ ، وأقـبَلوا فـي العـُوَّدِ
19 – كُشفَ القناعُ فلا هَوادةَ بيننـــا حَـتّى نُغـادرَهُم وراءَ المُسنَــــــد
20 – سَتَنالُهُم منّا الغداةَ قَـــوارِعٌ إن لَم تَغلُهُمَ غـولُها ، فكأن قَـــد
21 – وتَصوبُ فيهِم سُحبُنا بِصَواعِـقٍ تلكَ الّتي جلَبَت مَنيَّةَ أربَـــد[11]
22 – مَن كانَ يَضربُهُم بسَيفٍ واحــدٍ فأنا أُضاربُ [هُم بِسَيفِ مُحَمَّـد][12]
23 – ولَعَمرُ غيرِهِم ، وتِلكَ ألِيَّـــةٌ[65] إنَّ الحِـمـامَ لِجَـمـعـِهم بالمَرصَد
24 – قالوا : الفَلاسفُ . قُلتُ : تلكَ عُصبَةٌ جاءَت مِنَ الدَّعوى [بِما لَم يُعهَد][14]
25 – خَدَعَت بِألفاظٍ تَروقُ لِطافَـــةً فَـإذا طَلَبتَ حَـقـيـقَـةً لَم توجَــد
26 – ذو علمِهِم ، لَو كانَ شاهَدَ عِلمَنـــا ورأى جَهابِذَةَ الكَلامِ [الأوحَـد][15]
27 – لَعَراهُ مِن حَسَرٍ هُناكَ تَلألُــــؤٌ وأقـامَ بَينَ تَحَيُّـرٍ وتَبَلُّـــد
28 – أسَفي ، ولَو أنّي نُصِرتُ عَلَيهُــــمُ لَثَلِمتُ في المُهَـجـاتِ كُلَّ مُـهَنَّـد
29 – يُلغى كتابُ اللّه بَينَ ظُهورِهِـــم وجَـمـيعُ مَـسنونِ النَّبِيِّ مُـحَـمَّـد
30 – يا قاتَلَ اللّهُ الجَهالَةَ إنَّهـــا وَرَقٌ لِأغـصـانِ الشَّـبـابِ الأملَـد

التخريج :

القصيدة في : الذيل والتكملة : 8 – 1 / 296 – 297 .

(5)

[الوافر]

1 – أمـيـرَ المُؤمِنينَ لَقَـد أضـاءَ الزَّمـانُ بِنورِ عَـدلِكَ واسـتـنـارا
2 – لَكُم شَـرقـا البِـلادِ ومَـغـرِباها وأمـرُكُمُ مَعَ الفَلَكِ اسـتَـدارا
3 – يَسـيـرُ إلَيكُم مَن ناءَ عَنكُم يَدورُ إلَيكُم مِن حَـيـثُ دارا
4 – فَـمَن قَـد فَـرَّ عَنكُم مِن عَـدُوٍّ فَنَحـوَكُم ، إذا يَبـغي الفِـرارا
5 – ولَو خَـوَّفـتُمُ أعـلامَ رَضـوى[16] لَمـا سَكَنَت ، ولا وَجَـدَت قَـرارا

التخريج :

الأبيات من قصيدة في : زاد المسافر : 47 . وهي في مدح الخليفة عبد المؤمن.

(6)

[المتقارب]

1- رد الطَّرقَ [17]حَتّى تُوافي النَّميرا فَرُبَّ عَسيرٍ أَتاحَ اليَسيرا
2 - وأَرسل قَلوصَكَ[18] طَوراً شَمالاً وطَوراً جَنوباً ، وطَوراً دَبورا
3- وشُنَّ عَلى غـازيات البِلاد منَ النَّصِّ والذَّمل [19]جَيشاً مُغيرا
4 - وفِر ماءَ وَجهكَ حَتّى تُجَمَّ[20] وأَطف السَّمومَ بِهِ والهَجيرا
5 - وطِر حَيثُ أَنتَ قَويُّ الجَناحِ لا عُذرَ لَكَ أَلاّ تَطيرا
6 - ولا تَقعَنَّ، وأنتَ السَّليمُ، حيث تُضاهي المَهيضَ الكَسيرا المَهيضَ
7 - فَأُمُّ التَّرَحُّلِ تُدعى وَلوداً وأُم الإقامَةِ تُدعى نَزورا
8 - وذو العَزمِ يَرضَعُ ثَدياً جَدوداً [21] وذو العَزمِ يَرضَعُ ثَدياً دَرورا
9 - يعِزُّ عَلى النَبلِ أَنّي غَدَوتُ أُكَنّى أديباً وأُسمى فَقيرا
10 - وأَنّي ثَبتٌ لِكَفِّ الزَّمان يُعَرِّقُ عَظمي عَرقاً مُبيراً
11 - وما ذاكَ أَنّي هَيّابَةٌ أَخافُ الرَّحيلَ ، وأَشنا [22] المَسيرا
12 - ولكن بحُكمِ زَمانٍ غَدا يَحُطُّ الجِيادَ ، ويُسمي الحَميرا

التخريج : الأبيات في : الذيل والتكملة : 8 - 1 / 297 .

(7)

التخريج :

القصيدة في : الذيل والتكملة : 8 - 1 / 294 - 295، إلا البيتين 5 و9، فهما من زاد المسافر : 44 . والأبيات 1 - 9 في : زاد المسافر : 44 - 45، مع تقديم وتأخير وتغيير في اللفظ . وما بين معقوفين فمن وضع د . محمد ابن شريفة . وما بين قوسين فمن عندنا .

[الطويل]

1 - أَلا أَيُّهاذا البَحرُ جاوَرَكَ البَحرُ وخَيَّمَ في أَرجائكَ النَّفعُ والضُرُّ
2 - وجاشَ عَلى أَمواجِكَ الحلمُ[23] والحجا وفاضَ عَلى أَعطافكَ الأَمرُ[24]
3 - وسالَ عَلَيكَ البَرُّ خَيلاً كُماتُها إِذا حاوَلَت غَزواً ، فَقَد وَجَبَ النَّصر
4 - لَعَلَّكَ يُطغيكَ اشتِراكُ سَمِعتَهُ فَذلِكَ بَحرٌ، لا يُشاكِلُهُ بَحرُ[25]

5 - ولَيسَ اشتراكُ اللَّفظ يوجبُ مَدحَةً ... ولكنَّهُ إن وافقَ الخَبَرَ الخُبــــرُ[26]
6 - فما لَكَ منَ وَصفٍ[27] تُشاركُهُ بـه ... سوى خُدَعٍ في النُّطقِ زَخرَفَها الشِّعرُ[28]
7 - وما لَكَ من مَعنى[29] يُشيرُ إلى الّذي[30] ... تَفوهُ به إلاّ السَّلاطةُ والهَــذرُ[31]
8 - فَأنتَ خَديمُ البَدرِ والشَّمسِ عَنوَةً ... وتَخدُمُهُ في أمرِه الشَّمسُ والبَــدرُ[32]
9 - وقد وَسِعَ الأيّامَ جوداً ونَجدَةً ... ولَيسَ لما تَأتي به عندَهُ قَــدرُ[33]
10 - ويَحويكَ شَطرُ الأرضِ تَعمُرُ بعضَه ... وفي صَدرِهِ الأفلاكُ والبَحرُ والبَـرُّ

[ومنها] :

11 - هَنيئاً لأهلِ الغَربِ أن حَلَّهُ امرُؤٌ ... به تَصلُحُ الأيّامُ ، إن فَسَدَ الدَّهــرُ
12 - وبُشرى لِهذا السَّيفِ ماءُ يَحُدُّهُ[34] ... لَقَد بَهَرَت فيه السَّماحَةُ والبِشــرُ

[ومنها] :

13 - بَني فَرضَةٍ[35] أُمَّ البِلادِ فَكُلُّها ... يَسِحُّ عَلَيها من مَراضِعِهــا دَرُّ
14 - تكَنَّفَها الماءانِ من كُلِّ جانِـبٍ ... نَقيضانِ : ذا حُلوُ المَذاقِ وذا مُــرُّ
15 - فهذا عليه المدُّ والجَزرُ دائباً ... وذلكَ لا مَـدٌّ عَلَيـهِ ولا جَــزرُ

[ومنها] :

16 - غَدَت نُقطَةً في ضِمنِ دائرَةِ الدُّنا ... فلا أُفُقٌ يَنأى عَلَيها ، ولا قَطــرُ
17 - فَمِن حَيثُ ما رُمتَ الجَوانِبَ نلتَها ... بيُسرٍ ، ولا كَدٌّ عَلَيكَ ولا عُســرُ
18 - كَذَلكَ أعماقُ الجُسومِ وطولُها ... وإن بَعُدَت ، يُعني بإمدادِها السِّحرُ
19 - يَفوحُ تُرابُ الأرضِ من طيبِ نَشرِه ... ففي مَعطَسِ الأيّامِ من طيبِها نَشرُ
20 - [ويَغدو الثَّرى تبراً][36] بمَوطِئِ رِجلِهِ ... وتَحسُدُهُ فيه الفَراقِدُ والنَّســرُ
21 - [ولا تَحسُدُ الأيّامُ فيه] ولا كَما ... تَنافَسَ شَهرُ الصَّومِ كَرمٌ والفِطرُ[37]
22 - [وكُلُّ شُهورِ العامِ] مِن جُلِّ هَمِّها ... إذا احتَلَّ شَهرٌ أنَّهُ ذلكَ الشَّهــرُ

(8)

التخريج :

البيتان من قصيدة في : أخبار ملوك بني عبيد : 41 - 42 . وهما في مدح عبد المؤمن ، ويشيران إلى بناء مدينة المهدية التونسية ببرج الأسد .

[البسيط]

1 - بِطالِعِ الأَسَدِ اختَطَّ البِناءُ بِها   لكِنَّكَ الأَسَدُ الدّامي الأَظافيرِ

[ومنها] :

2 - بابٌ حَديدٌ وأَبراجٌ ثَمانِيَةٌ   تَسَخَّرَ العَقلُ فيهِ أَيَّ تَسخيرِ

(9)

التخريج :

البيتان في : زاد المسافر : 45 - 46 ، وهما في أبي جعفر ابن عطية القضاعي الوزير الكاتب ، (- 553 هـ) ، لما نكبه الخليفة عبد المؤمن .

[السريع]

1 - أَندَلُسيٌّ لَيسَ مِن بَربَرِ   يَختَلِسُ المُلكَ مِنَ البَربَرِ
2 - لا تُسلِمُ البَربَرُ ما شَيَّدَت   بِالمُلكِ القَيسِيِّ مِن مَفخَرِ

(10)

التخريج :

البيتان في : أزهار البستان : 87 .

[البسيط]

1 - قالوا تَعَطَّف قُلوبَ النّاسِ. قُلتُ لَهُم :   أَدنى مِنَ النّاسِ عَطفُ خالِقِ النّاسِ
2 - تَسليمُ أَمري إِلى الرَّحمانِ أَمثَلُ لي   مِنِ استِلامِ لِكَفٍّ[38] البَرِّ والقاسي

(11)

التخريج :

القصيدة في : زاد المسافر : 46 – 47 .

[مجزوء الوافر]

1 – أعدَّ لنابحيكَ عَصا وأقضم ماضغيكَ حَصا
2 ـ وشَعْشَعْ[39] للورى شَرَقاً[40] مَعَ السَّاعاتِ أو غُصَصا
3 – وكُن وَرداً[41] خَبِعْثَنَةً[42] يُراوِغُ مِنهُمُ قَنَصا
4 – وعاملْ بالخَديعةِ مَن لَقيتَ ، وبادرِ الفُرَصا
5 – وغَمِّضْ عَينَكَ النَّجلاءَ[43] حَتَّى تُنعَتَ الحَوَصا[44]
6 – وهُزَّ لمَعشَرٍ سَيفاً وهُزَّ لآخَرينَ عَصا
7 – وكاشَرْ مَن يَدِبْ لَكَ الضَّرا[45] واحرِص كَما حَرَصا
8 – ولا تَعتَبْ عَلَيهِ فَلَو ظَفَرتَ بهِ لَما خَلَصا
9 – وسُؤ ظَنّاً بِكُلِّ أخٍ يُقاسِمُكَ الثَّنا حِصَصا
10 – ولا تَحفَلْ بإمَّعَةٍ يَخالُ الشَّحمَةَ البَرَصا
11 – ولا تَحرِص فَرُبَّ فَتىً مُضاعٌ عِندَما حَرِصا
12 – وحِرصُ الطّائرِ الواقعِ صَيَّرَ جَوَّهُ قَفَصا
13 – لَقَد رَخُصَ الغَلاءُ وأهوَنُ الأعلاقِ ما رَخُصا
14 – وقَد ذَهَبَ الوَفاءُ فَلا يَقولُ مُغالِطٌ نَقَصا
15 – فَلا تَلزَم مَكانَ الظِّلِّ إن وافَيتَهُ قَلَصا
16 – وغَنِّ لِذا الزَّمانِ إذا انتَشى وازمُر إذا رَقَصا
17 – ومَن شَهِدَ الخُطوبَ، وعاشَ مِثلي ، يَشرَحِ القَصَصا

(12)

التخريج :

الأبيات من قصيدة في : زاد المسافر : 46 .

[مجزوء الرمل]

1 - يا غُـــرابَ الشِّـــعـــرِ لا ... طِرتَ ومُلِّيتَ الوُقـــوعـــا
2 - وإذا اســـتَـــيـــقَظَ شَـــهـــمٌ ... قَـــرِمٌ [46] زدتَ هُـجـــوعـــا
3 - هَـــبْـــكَ لا تَـــقْـــنَـــصُ عِـــزّاً ... لـم تَقَنَّصتَ الخُـــضـــوعـــا
4 - رُمتَ أن تَرقى سَـــرِيعَـــاً ... فَـــتَـــرَدَّيتَ صَـــريعـــا
5 - رُبَّـمـــا اصطادَ بُغـــاثٌ ... شـبَـعـــاً ، واصطَدتَ جـوعـا
6 - ولَقَـــد غـــالَ حَـبـيـبـاً [47] ... منكَ مـــا غـــالَ صَـــريعـــا [48]
7 - بَـسَـطَ الأيـدِيَ حَـــتّـــى ... مَنَـعَ الطَّـيـــرَ الوُقـــوعـــا
8 - واســـتَـــمـــاحَ الشَّـــيخَ ذا الـكَـبـــرة والطفلَ الرَّضـــيـــعـــا
9 - وأَعَـــدَّ الشِّـــعـــرُ لَلعِلـمِ سُـــيـــوفـــاً ودُروعـــا

(13)

التخريج :

الأبيات من قصيدة في مدح عبد المؤمن بن علي الخليفة الموحدي . وهي في : زاد المسافر : 48 ، إلا البيت التاسع ، فهو من : المحمدون : 365 . والأبيات الثلاثة الأخيرة في : المحمدون : 365.

[المتقارب]

1 - مَنِ القَـومُ بالغَـربِ تُصـغي إلى ... حَـديثِـهِـمُ أُذُنُ المَشـرِقِ ؟!
2 - جَـرَوا والمَنايا إلى غـايَـــةٍ ... فَلَم يَسـبِـقـوها ولَم تَسـبِقِ
3 - بِأيديهِمُ النّارُ مَشـبـوبَـــةٌ ... فَـمَـهـمـا تُصِب باطِلاً تُحرِقِ
4 - يَقـودهُم مَلـــكٌ أَروَعٌ ... تَفَـرَّدَ بالسُّـؤدَدِ المُطلَـقِ
5 - تَخَـيَّـرَهُ اللَّه مِـــن آدَمٍ [49] ... فَـمـا زالَ [50] مُنحَـدِراً يَرتَقي
6 - إلى النّاصِرِيَّةِ [51] سِرنا مَعـاً ... ولَمّـا تَفُـتنا ، ولَم تُلحَـقِ
7 - إلى بَرزَةٍ [52] في ذُرى أَرعَـنٍ [53] ... تَجِلُّ عَنِ السّـورِ والخَـندَقِ
8 - يَعـوذونَ مِنّا بِمَـولاهُـمُ ... ومَـولاهُمُ عـاذَ بالـزَّورَقِ
9 - وفـارَقَـهُ أَحـمَـراً أَبيَـضـاً ... ولَجَّجَ في أَخـضَـرٍ أَزرَقِ
10 - وأَكسَبَهُ خَوفُهُ خِفَّـةً [54] ... فَلَو خـاضَ في البَحـرِ لَم يَغـرَقِ

(14)

التخريج :

الشطر الأول للخليفة عبد المؤمن . والشطر الثاني لابن حبوس ، وحكاية الاستجازة والإجازة في بدائع البدائه : 75 ، عن أبي عبد الله القرطبي . وهي بمناسبة برء الخليفة من المرض .

[البسيط]

[1 - الحَمدُ للَّهِ ربِّ العالَمينَ على] بَرءِ الإمامِ الَّذي في الآمِنين عَلا

(15)

التخريج :

الأبيات من قصيدة في : زاد المسافر : 44، إلا الأبيات 3 - 18، فهي من : نُظُم الجمان : 174 - 176. والبيتان الأولان في : المعجب : 311.

[الكامل]

1- بَلَغَ الزَّمانُ بِهَديُكُم ما أمَّلا وتَعَلَّمَت أيّامُهُ أن تَعدِلا
2 - وبِحَسبِهِ أن كانَ شَيئاً قابِلاً وَجَدَ الهِدايَةَ صورَةً فَتَشَكَّلا

[ومنها] :

3 - بخَليفَةِ المَهديِّ سَيِّدنا اغتَدى نَهجُ العُلومِ مُعَبَّداً ومُذَلَّلا
5 - وتَفَجَّرَت عَينُ النَّباهة بَعدَما [قد] كانَ خاطِرُها أكَلَّ وأجبَلا
6 - قد صَيَّرَ المَعقولَ قَلباً ماثِلاً فَمَتى رَمَيناهُ ، أَصَبنا المَقتَلا
7 - ورَعى جَميمَ[55] العلمِ في أوطانِهِ مَن كانَ يُبدي الضَّعفَ أن يَتَنَقَّلا
8 - ووَقَفتُ وَسطَ سِماطِهِ فَوَجَدتُهُ سوقاً تُقامُ على المَعارِفِ والعُلا
9 - لَم أَلقَ إلاّ عالِماً وإزاءَهُ مُتَعَلِّماً مُتَكَثِّراً مُتَقَلِّلا
10 - ومَدارِساً تَسَعُ الرِّياضَةَ لَو رَأى سُقراطُ سيرَتَها ، لَذَمَّ الهَيكَلا
11 - وسَمِعتُ كُلَّ مَذاهِبِ الحَقِّ الَّتي ما إن تَرى عَن مُقتَضاها مَعدِلا

12 - وبَصُرتُ بالطّوسي[56] يَفهَقُ حَولَهُ ... وأبي المعالي [57] مُجمِلاً ومُفَصِّلا
13- لَم أَلقَ إلاّ مِصقَعاً أو مُفلِقاً ... ومُجادِلاً عَن دينه ومُرَسِّلا
14 - والكُلُّ في عِلمِ الإمامِ مُقَصِّرٌ ... حَسبُ المُبَرِّزِ منهم أن لَيَّلا [58]
15 - فاترُك عُكاظاً والوفود بسوقها ... حزقاً [59] وسَحبانَ الخَطيبَ[60] ودَغفَلا [61]
16 - يعشو لَها الأعشى [62] بنارِمُحَلِّقٍ[63] ... ويَضُمُّ عَلقَمَةٌ [64] إلَيها جَروَلا[65]
17 - والحَق بحَضرَته السَّنِيَّةِ واستَمِع ... لِلقَولِ ، واحذَر ، وَيكَ ، أن تَتَقَوَّلا
18 - فَبِها كَمالُ الدّينِ والدُّنيا مَعاً ... وسَعادَةُ الأرواحِ في أن تَكمُلا

[ومنها] :

19- فَلَأَنتُمُ الحَقُّ الَّذي لا يُمتَرى ... فيه ، ولَيسَ بِجائِزٍ أن يُجهَلا
20 - ولَأَنتُمُ سِرُّ الإلاهِ وأمرُكُم ... مَلَأَ العَوالِمَ مُجمَلاً ومُفَصَّلا
21 - عَزَلَت وُلاةَ الحُسنِ عَن إدراكِهِ ... فَهوَ المُنَزَّهُ ، حَسبُهُ أن يُعقَلا
22- كاثَرتُمُ زُهرَ النُّجومِ أسِنَّةً ... وأدَرتُمُ فَلَكاً عَلَيها القَسطَلا[66]
23 - ومَنَعتُمُ الرّيحَ الهُبوبَ لأَنَّكُم ... أرسَيتُمُ الحَلَقَ [67] المُضاعَفَ أجبُلا
24 - صَدَّت تَمَشّى القَهقَرى ولَوانَّها ... خاضَت رِماحَكُمُ لَعادَت مُنخُلا [68]

[ومنها] :

25 - إن رَنَّت الرّيحُ الخَفوقُ إزاءَها ... تَرَكَ القَضيبُ قَوامَهُ وتَمَيَّلا
26 - شَرِبَ النَّشاطَ سُلافَةً حَتّى انثَنى ... ولَوانَّها حَرُمَت عَلَيهِ تَأَوَّلا

(16)

التخريج :

الأبيات في : الذيل والتكملة : 8 - 1 / 298 .

[السريع]

1 - للمَرءِ في حَمّامِهِ عِبرَةٌ ... وإنَّما يَعتَبِرُ العاقِلُ
2 - يُذكِرُ بالكَونَينِ مِن جَنَّةٍ ... ومِن جَحيمٍ ذِكرُها[69] هائِلُ
3 - وإنَّما يَعرِضُ أُنموذَجاً ... مَن ذا وذا ، لَو نَبَّهَ العاقِلُ
4 - نَعيمُهُ فيهِ الشَّقاءُ الَّذي ... يُشفِقُ مِنهُ العالِمُ العامِلُ

5 - تَكادُ نَفسُ المَرءِ من حَسْرَه ... تَزولُ ، لَولا أنَّهُ زائِلُ
6 - يا صاحِبي ، والجِدُّ لي شيمَةٌ ... ولَيسَ من أصحابيَ الهازِلُ
7 - نَحنُ طَلِيبانِ[70] فَبادِر بِنا ... من قَبلِ أن يَقنِصَنا السّاحِلُ
8 - بَحرٌ سَلِمنا مِنهُ في ساحِلٍ ... فَما تَرى ، إن غَمَرَ السّاحِلُ ؟!
9 - حَيثُ لا تنجي الفَتى حيلَةٌ ... سَواءٌ الفارِس أوِ الرّاجِلُ

(17)

التخريج :

الأبيات من قصيدة في مدح الوزير الكاتب ، أبي جعفر ابن عطية القضاعي .
وهي في : زاد المسافر : 45 .

[الطويل]

1 - ألا زارَ من أُمِّ الخُشَيف خَيالُها ... ومن دونِها البَيداءُ يَخفُقُ آلُها
2 - لَقَد أوقَدَت في القَلبِ منّيَ جَمرَةً ... بَداً في سَوادِ العارِضَينِ اشتِعالُها
3 - ثَكلتُ اللَّيالي ، عندَ غَيري سَلمُها ... ورَوقَةُ دُنياها ، وعِندي قِتالُها
4 - أتَحسِدُني في أن أعيشَ كَأنَّما ... إذا فَسَدَت حالي ، سَتَصلُحُ حالُها
5 - أما تَتَّقي أن يَشرَئِبَّ لِنُصرَتي ... قَويٌّ ، إذا رامَ السَّماءَ يَنالُها
6 - وماذا الّذي يَنأى عَلَيهِ وإنَّهُ ... لَذو قَدَمٍ أُمُّ النُّجومِ نِعالُها
7 - وَزيرَ العُلى : عندي منَ القَولِ فَضلَةٌ ... رَوِيَّتُها في مَدحِكُم وارتِجالُها
8 - وما كُنتُ أخشى مُدَّةَ الدَّهرِ أن أرى ... تَميدُ بِيَ الدُّنيا ، وأنتُم جِبالُها

(18)

التخريج :

الأبيات في : زهر الأكم : 1 / 156 .

[الوافر]

1 - مَضى الكُرَماءُ صانوا ماءَ وَجهي ... بِما بَذَلوهُ عَن ذُلِّ السُّؤالِ
2 - وها أنا بَعدَكُم في النّاسِ أبغي ... كَريماً يَشتَري شُكري بِمالِ
3 - أرى الأكدارَ يَشرَقُ شارِبوها ... فَواشَرَقي منَ الماءِ الزُّلالِ !!

(19)

التخريج :

القصيدة في المصحف العثماني . وهي في : الذيل والتكملة : 1 / 161 - 163 . والأبيات 71 - 19 في : المسند الصحيح الحسن : 457. والأبيات 1 . 6 . 8 . 43، في : الديباج المذهب : 1 / 206 - 207، منسوبة خطأ إلى أبي المطرّف ابن عميرة الأندلسي .

[السريع]

1 - فعلُ امرئٍ دَلَّ على عَقلِهِ والفَرعُ مَنسوبٌ إلى أصلِهِ
2 - إنَّ الَّذي يَكرمُ في جنسِهِ هُوَ الَّذي يَكرُمُ في فَصلِهِ
3 - والمَرءُ لا يُكرَمُ عَن نَفسِهِ[71] وإنما يُشكَرُ من فَضلِهِ[72]
4 - والخَيرُ والشَّرُّ لهَذاوذا[73] أهلٌ ، فَرَجِّ الخَيرَ من أهلِهِ
5 - لا يَترُكُ اللّازمُ مَلزومَهُ والشَّخصُ لا يَنفَكُّ عَن ظِلِّهِ
6 - وكُلُّ مَفطورٍ[74] على شيمَةٍ لا بُدَّ أن تَظهَرَ في فِعلِهِ
7 - لا يُدرِكُ الطَّرفُ[75] عَلى شَدِّهِ ما يُدرِكُ الطَّرفُ عَلى رِسلِهِ
8 - والنَّاسُ أشتاتٌ وفي الطَّبعِ ما قَد يَعطِفُ الشَّكلَ إلى شَكلِهِ
9 - إضافَةُ السُّفلِ إلى علوِهِ إضافَةُ العلوِ إلى سُفلِهِ
10 - ما غايَةُ العالِمِ في علمِهِ كَغايَةِ الجاهِلِ في جَهلِهِ
11 - ولا الَّذي يُشكَرُ عَن بَذلِهِ مِثلُ الَّذي يُشكَرُ عَن بُخلِهِ
12- عَمري لَقَد حُمِّلَ أمرَ الوَرى مُضطَلِعٌ بالعبءِ من حَملِهِ
13- مَن لَم تَزَل أنواءُ أفكارِهِ تَهمي عَلى المَحلِ في مَحلِهِ
14- ذاكَ سِراجُ الكُلِّ بَل شَمسُهُ بَل عَقلُهُ الفَعّالُ في عَقلِهِ
15- تُضيءُ أنوارُ النُّهى حَولَهُ في عَقدِهِ المُبرَمِ أو حَلِّهِ
16 - زِننا (؟)[76] الفَضلَ إلى وَقتِهِ فَيَقدُمُ المَثَلُ على مِثلِهِ
17 - هذا كِتابُ اللّه ، جلَّ اسمُهُ بِخَطِّ عُثمانَ وفي دَخلِهِ[77]
18 - خَيرُ إمامٍ أخرجاهُ خَيرُ إمامٍ كانَ من قَبلِهِ
19 - إلَيهِ يُنمى كُلُّ ما مُصحَفٍ تأنَّقَ العالَمُ في نَقلِهِ
20 - أجرى ابنُ عَفّانَ إلى نصرِهِ وخَصلُكُم زادَ عَلى خَصلِهِ
21 - أنيسُهُ في وحشَةِ الدار إذ تَواطأ القَتلُ إلى قَتلِهِ
22 - رَمى بِهِ الخابِطُ في غَيِّهِ وضَمَّهُ الحاطِبُ في حَبلِهِ

23 – وصارَ من أوكَدِ شُغلِ امرِئٍ   في تَركِهِ الإعراضُ عَن شُغلِه
24 – صيانَةُ الشَّيخِ لَهُ أوجَبَت   لَجاجَةَ الباغينَ في بَذلِه
25 – حتّى أتى الأُمَّةَ مَن نَبَّهَت   شَهادَةُ الرُّسلِ على عَدلِه
26 – فَأيقَظَ الأجفانَ من نَومَةٍ   صَحا بها المَخبولُ مِن خَبلِه
27 – عَرَّفَ ما يُجهَلُ مِن حَقِّه   وضَمَّ ما فُرِّقَ من شَملِه
28 – ومالَ في تَعظيمِهِ مَيلَةً   أعادَتِ الفَرعَ إلى أصلِه
29 – أَلبَسَهُ من رائقِ الحَلي ما   يَعجِزُ جيدُ الدَّهرِ عَن حَملِه
30 – وزادَ ما أبطَنَ مِن بِرِّه   على الَّذي أظهَرَ من حَفلِه[78]
31 – نشز [79] يضيئ النجم في علوه   ونَيِّراتُ الشُّهبِ في سُفلِه
32 – فَمن حَصى الياقوت حَصباؤُهُ   وتِبرُهُ يُغنيهِ عَن حَملِه
33 – كَأنَّما الأصباغُ فيهِ وقد   تَألَّفَ الشَّكلُ إلى شَكلِه
34 – زَخارِفُ النُّوارِ في رَوضَةٍ   هَراقَ [80] فيها اللَّيلُ من طَلِّه
35 – فاضَ أَتِيُّ [81] الحُسنِ في كُلِّه   فَكُلُّهُ يَعجَبُ مِن كُلِّه
36 – لَم تَرَ عَينٌ قَطُّ شِبهاً لَهُ   ولَم تُصِخ أذنٌ إلى مِثلِه
37 – أذاعَتِ الحِكمَةُ سِرَّ النُّهى   فيه ومَاتَ الخَبطُ [82] في جَهلِه
38 – تَقَيَّدَ اللَّحظُ فيهِ فَهوَ لا   يَصرِفُهُ النّاظِرُ عَن نَبلِه [83]
39 – ذلكَ من فَضلِ إمامِ الهُدى   وكُلُّنا نُعزى إلى فَضلِه
40 – كَأنَّما العُمّالُ آلاتُهُ   تَفعَلُ ما يَصدُرُ عَن فِعلِه
41 – جَهابِذُ الآفاقِ قَد بَلَّدوا   في فَصلِ ما يُفصَلُ أو وَصلِه
42 – وكُلُّهُم بَرَّزَ في سَبقِه   وأحرَزَ الخَصلَ عَلى مَهلِه
43 – ما خَطوُ ما يَعدو بِهِ سابِحٌ   كَخَطوِ ما يَعدو على رِجلِه
44 – ولَيسَ مَن يَغرِفُ مِن نَهرِه   مِثلَ الَّذي يَغرِفُ من سَجلِه
45 – ولا الَّذي يَمرَحُ مُرخى لَهُ   مِثلَ الَّذي يَمرَحُ في شَكلِه[84]
46 – ولا حُسامٌ نالَ منهُ الصَّدا   مِثلَ الَّذي بولِغَ في صَقلِه
47 – التَّمرُ مَعزُوٌّ إلى نَخلِه   والشَّهدُ مَنسوبٌ إلى نَحلِه
48 – والقُدسُ مَحفوظٌ عَلى أهلِهِ   وأنتَ ، تَاللَّهِ مِنَ اهلِه
49 – عَجائِبُ العالَمِ مُختَصَّةٌ   بِأولِياءِ اللَّهِ أو رُسلِه

نجز ما جمعناه وصنعناه من ديوان أبي عبد الله ابن حبوس الفاسي، رحمه الله. ولعل الأيام تظهر لنا طائفة أخرى من شعره ، فنعيد نشر هذا الديوان، خدمة لشعر شاعر الخلافة الموحدية . والحمد لله أولا وأخيرا .

* * *

هوامش التقديم :

1 ـ الديوان الأول الذي صنعناه وأخرجناه، هو ديوان أبي الحسن الحرالي المراكشي. انظر : "نشر التراث الأدبي المغربي بين الواقع والمثال، مع صنع ديوان أبي الحسن الحرالي المراكشي". مجلة كلية الآداب بتطوان. ع. 4. س. 1991. ص. 71-99. أعمال ندوة التراث المغربي والأندلسي : القراءة والتوثيق.

2 ـ التكملة : (مدريد) : 371/1. رقم 1055.

3 ـ الذيل والتكملة 8-293/1. رقم 91.

4 ـ المطرب : 199.

5 ـ زاد المسافر : 43.

6 ـ التكملة (مدريد) : 371/1. رقم 1055. الذيل والتكملة : 8-294/1.

7 ـ انظر عن اضطهاد الفلسفة في عهد المنصور ثم المأمون : المعجب : 437. عيون الأنباء : 111-112. البيان المغرب : 202. الغصون اليانعة : 40-41. المغرب : 296/1 321/2. الذيل والتكملة : 280/1.

8 ـ المعجب : 312.

9 ـ المعجب : 312.

10 ـ Pérès, Henri, La poésie à Fés sou Les Almoravides et les Almohades, t. 18,1934.pp.20.

11 ـ المعجب : 312.

12 ـ الذيل والتكملة : 8-294/1. رقم 91.

13 ـ المعجب 312.

14 ـ المعجب : 312. تاريخ المن بالإمامة : 150-171.

15 ـ تاريخ المن بالإمامة : 122.

16 ـ انظر النص رقم 1، في هذا الديوان.

17 ـ انظر النص رقم 9.

18 ـ انظر النص رقم 19، في هذا الديوان.

19 ـ انظر النص رقم 5، 11، 12، 18.

20 ـ انظر النص رقم 4، 16، 19، في هذا الديوان.

21 ـ أخبار أبي العباس السبتي : 463. (في آخر كتاب التشوف)

22 ـ زاد المسافر : 43.

23 ـ المطرب 43.
24 ـ المطرب : 200.
25 ـ المعجب : 311.
26 ـ عقدة الأندلس هي طريقة في التفكير، تجعل المثقف المغربي منبهرا بحضارة الأندلس ومقدّسا لها، عندما تكون أهلا لذلك وعندما لاتكون، مع بخس الحضارة المغربية حقّها وقيمتها، وبخس التاريخ المغربي وإهماله والتعالي عليه. وعبد الواحد المراكشي أنموذج للمثقف المغربي المصاب بهذه العقدة.
27 ـ التكملة (مدريد) : 371/1. رقم 1055. الذيل والتكملة : 8-1/298. رقم 91.
28 ـ الذيل والتكملة : 8-1/298.
29 ـ المحمدون : 346. رقم 246.
30 ـ المطرب : 200.
31 ـ هي النصوص الآتية في هذا الديوان : 17.15.13.12.11.9.7.5.2.
32 ـ انظر مطلع النص رقم 3 من هذا الديوان.
33 ـ انظر النص رقم 14 من هذا الديوان.
34 ـ انظر النص رقم 8 من هذا الديوان.
35 ـ انظر النص رقم 13 من هذا الديوان.
36 ـ انظر النص رقم 15 من هذا الديوان.
37 ـ انظر النص رقم 3 من هذا الديوان.
38 ـ انظر النص رقم 4 من هذا الديوان.
39 ـ انظر النص رقم 6 من هذا الديوان.
40 ـ انظر النص رقم 7 من هذا الديوان.
41 ـ انظر النص رقم 16 من هذا الديوان.
42 ـ انظر النص رقم 19 من هذا الديوان.
43 ـ انظر النص رقم 3 من هذا الديوان.
44 ـ انظر النص رقم 19 من هذا الديوان.
45 ـ انظر النص رقم 19 من هذا الديوان.
46 ـ انظر النص رقم 10 من هذا الديوان.
47 ـ انظر النص رقم 18 من هذا الديوان.
48 ـ مطمح الأنفس : 398.
49 ـ نفح الطيب : 25/7.
50 ـ جنوة الاقتباس : 256/1.
51 ـ محاضرة الأبرار : 1/366-367.
52 ـ جنوة الاقتباس : 256/1.
53 ـ انظر هذه القطعة في ديوان ابن حيّوس الدّمشقي : 654/2. رقم 114، وبعض المصادر التي نقلتها في الهامش.

* * *

هوامش الديـوان :

1 ـ المسند الصحيح الحسن : 475 : سرّه.

2 ـ المسند الصحيح الحسن : 475 : ينقصه.

3 ـ المسند الصحيح الحسن : 457 : صيانة.

4 ـ السغد : شعب سكن منطقة بين بخارى وسمرقند. انظر : معجم البلدان : 22/3.

5 ـ مابين المعقوفين في الأبيات الثلاثة الأولى من وضع د. محمد ابن شريفة، لتتميم النص المبتور. وقد أبقينا على اجتهاده تقديرا منا لجهده في تصويب النص. انظر : الذيل والتكملة : 8-295/1.

6 ـ ظماءك : ظمأك. لسان العرب : 117/1.

7 ـ مصرّد : مقلّل. لسان العرب : 249/3. والشطر أصله للنابغة الذبياني. انظر : شرح الأشعار الستة الجاهلية : 376/1.

8 ـ أعطان : جمع عطن. وهو مبرك الإبل حول حوض الماء. لسان العرب : 286/13.

9 ـ تبعّقت : تكثرت. لسان العرب : 22/10.

10 ـ كذا. وقد وضع د.محمد ابن شريفة علامة استفهام بحذاء هذه الكلمة.

11 ـ أربد : هو أربد بن ربيعة العامري، أخو لبيد الشاعر المعمر المشهور. ومن خبره أن الرسول (ص)، دعا عليه، فأهلكته صاعقة.

12 ـ مابين معقوفين من وضعنا، حتى تستقيم القراءة.

13 ـ ألية : قسم. من الإيلاء.

14 ـ مابين معقوفين من وضع د. محمد ابن شريفة.

15ـ ما بين معوقين من وضعنا، لتستقيم القراءة.

16 ـ رضوى : جبل بالحجاز. انظر : معجم البلدان : 51/3.

17 ـ الطرق : الماء الذي تبول فيه الإبل. لسان العرب : 216/10.

18 ـ القلوص : الناقة الفتية. لسان العرب : 106/3.

19 ـ النّصّ : السير الشديد للإبل والحثّ. لسان العرب : 98/7. الذّمل : سير الإبل الرفيق. لسان العرب : 258/11.

20 ـ تجمّ : تستريح. لسان العرب : 106/12.

21 ـ الجدود : قليلة اللبن. لسان العرب :110/3.

22 ـ أشنا : أشنأ. سهّلت الهمزة للوزن.

23 ـ زاد المسافر : 44 : أمواهك العقل.

24 ـ زاد المسافر : 44 : النهي. ولعل هذا أصوب. وكلمة الأمر كانت تعني عند الموحدين الدولة. ولعل هذا أصل هذا الجناس.

25 ـ هذا البيت غير وارد في رواية الذيل والتكملة.

26 ـ هذا البيت هو التاسع والأخير في رواية زاد المسافر : 45.

27 ـ زاد المسافر : 45 : ومالك من معنى.
28 ـ هذا البيت هو السابع في رواية زاد المسافر.
29 ـ زاد المسافر : 45 : شيء.
30 ـ الذيل والتكملة : 8-294/1 : التي. ولعله خطأ مطبعي.
31 ـ الذيل والتكملة : 8-294/1 : الغدر. وهذا البيت هو الثامن في رواية زاد المسافر.
32 ـ هذا البيت هو الخامس في رواية زاد المسافر.
33 ـ لم يرد هاذا البيت في رواية الذيل والتكملة.
34 ـ كذا في الذيل والتكملة.
35 ـ الفرضة المقصودة : مدينة الرباط.
36 ـ مابين معقوفين، زيادة من د. محمد ابن شريفة.
37 ـ الشطر ساقط وزنا ومعنى.
38 ـ في الأصل : كف. ولايستقيم به الوزن. ولعل الصواب ماأثبتنا.
39 ـ شعشع : خلط ومزج. لسان العرب : 182/8.
40 ـ الشرق : الغص والاختلاط. لسان العرب : 177/10.
41 ـ الورد : الأسد. لسان العرب : 456/3.
42 ـ خبعثنة : الضخم الشديد. لسان العرب : 137/13.
43 ـ النجلاء : الواسعة. لسان العرب : 646/11.
44 ـ الحوص : الضيق في العين. لسان العرب : 18/7.
45 ـ دبّ له الضّرا : خادعه.
46 ـ القرم : السيد المعظم. لسان العرب : 473/12.
47 ـ حبيب بن أوس الطائي. أبو تمام، الشاعر المشهور.
48 ـ صريع الغواني، مسلم بن الوليد، الشاعر المشهور.
49 ـ البيت في : المحمدون : 365، وارد بعد الأبيات الأخيرة، وقد أفرده القفطي قائلا : "ومنها في مدح عبد المؤمن..."
50 ـ المحمدون : 365 : فاقبل.
51 ـ الناصرية : مدينة بإفريقية. انظر : معجم البلدان : 251/5.
52 ـ البرزة من النساء : البارزة من المحاسن. لسان العرب : 310/5. واستعار الكلمة هنا لوصف المدينة.
53 ـ الرعن من الجبال : الطويل. ولعل هذا هو المقصود. لسان العرب : 183/13.
54 ـ رواية البيت في : المحمدون : 365 : هكذا :
ـ وَأَوْرَثَهُ خَوفُكُم خفّةً فلَو خاضَ في اللُّجِّ لَم يَغرَقِ
55 ـ الجميم : النبت الكثير. لسان العرب : 107/12.
56 ـ الطوسي : المقصود به الإمام الغزالي.
57 ـ أبو المعالي الجويني، إمام الحرمين.
58 ـ لم أجد هذه الكلمة في لسان العرب. ولعلّ المقصود هو قولهم : لا لا، أي لا أدري.
59 ـ حزق : جمع حزق وحزقة، الجماعة من الناس. لسان العرب : 47/10.

60 ـ سحبان وائل، الخطيب المشهور بفصاحته. وفي المثل : أفصح من سحبان وائل.
61 ـ دغفل بن حنظلة السدوسي، النسابة المشهور.
62 ـ الأعشى الأكبر، الشاعر الجاهلي المشهور.
63 ـ محلق : ممدوح الأعشى في القصة المشهورة.
64 ـ علقمة بن عبدة الفحل، الشاعر الجاهلي المشهور.
65 ـ جرول بن أوس، المعروف بالحطيئة، الشاعر المشهور.
66 ـ القسطل : الغبار الساطع. لسان العرب : 557/11.
67 ـ الحلقة : الدروع. لسان العرب : 64/10.
68 ـ المُنخُل و المُنْخَل : آلة النّخل.
69 ـ في الأصل : ذكرهما. ولايستقيم به الوزن. ولعل الخطأ مطبعي.
70 ـ في الأصل : طلبان. ولايستقيم به وزن ولامعنى. ولعل الخطأ مطبعي.
71 ـ الديباج المذهب : 206/1 : بغيه.
72 ـ الديباج المذهب : 206/1 : عن عقله.
73 ـ الديباج المذهب : 207/1 : ولذا. ولايستقيم به الوزن.
74 ـ الديباج المذهب : 207/1 : مقصور.
75 ـ الطّرف : الفرس الكريم. لسان العرب : 214/9.
76 ـ كذا في الأصل.
77 ـ المسند الصحيح الحسن : 475 : رحله. والدخل : جمع داخل، أي كل مايدخل على الرجل وماعنده. لسان العرب : 242/11.
78 ـ الحفل : الاحتفال.
79 ـ النشز : ما ارتفع من الأرض. لسان العرب : 417/5.
80 ـ هراق : هرق وأوراق.
81 ـ الأتيّ: الجدول. لسان العرب : 14/14.
82 ـ الخبط : السلوك غير الحكيم.
83 ـ كذا. ولعلها : نيله.
84 ـ الشكل : القيد.

* * *

(1)
فهرس الأشعار

القافية	الوزن	عدد الأبيات	رقم النص
- ج -			
ياجوجُ	الكامل	01	1
وشيجُ	الكامل	02	2
- د -			
الفَقدُ	السريع	13	3
مُصَرَّدِ	الكامل	30	4
- ر -			
استدارا	الوافر	05	5
اليسيرا	المتقارب	12	6
الضُّرُّ	الطويل	22	7
الأضافيرِ	البسيط	02	8
البَرْبَرِ	السريع	02	9
- س -			
النَّاسِ	البسيط	02	10
- ص -			
حصا	مجزوء الوافر	17	11
- ع -			
الوقوعا	مجزوء الرمل	09	12

- ق -			
المَشرِقِ	المتقارب	10	13
- ل -			
عَلا	البسيط	01	14
تَعدلا	الكامل	36	15
العاقِلُ	السريع	09	16
آلُها	الطويل	08	17
السُّؤالِ	الوافر	03	18
أصلِهِ	السريع	49	19

* * *

(2)

فهرس المصادر والمراجع

- أ -

1 - أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم ، لابن حماد الصّنهاجي . (-628 هـ) . تحقيق التهامي نقرة ، وعبد الحليم عويس . دار الصحوة للنشر . القاهرة . د . ت .

2 - أزهار البستان ، في مناقب الشيخ أبي محمد عبد الرحمان ، لأبي زيد ، عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي . (1096 هـ) . مخطوط المكتبة العامة بتطوان ، رقم 514 .

- ب -

3 - بدائع البدائه ، لابن ظافر الأزدي . (-623 هـ) . تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم . مكتبة الأنجلومصرية . القاهرة . 1970 .

- ت -

4 - تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين ، بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين ، لابن صاحب الصلاة . (-594 هـ) . تحقيق عبد الهادي التازي . دار الأندلس . بيروت . 1383 هـ - 1964 م .

5 - التشوف ، إلى رجال التصوف ، وأخبار أبي العباس السبتي . (-628 هـ) . تحقيق أحمد التوفيق . منشورات كلية الآداب بالرباط . سلسلة نصوص ووثائق . 1 . 1404 هـ 1984 م .

6 - التكملة ، لكتاب الصلة ، لابن الآبار . (-658 هـ) . نشر فرنسسكوس قديرة وزيدين . المكتبة العربية الإسبانية . المجلد 4 . مدريد . 1886 - 1889 . جزءان .

- ج -

7 - جذوة الاقتباس، في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، لابن القاضي المكناسي. (- 1025هـ) . دار المنصور. الرباط . 1973 - 1974 م . جزءان .

- د -

8 - ديوان ابن حيوس الدّمشقي . (- 473 هـ) . مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق . 1371هـ - 1951 م

9 - الديباج المذهب ، في معرفة أعيان علماء المذهب ، لابن فرحون المالكي . (- 799 هـ) . تحقيق محمد الأحمدي أبو النور . دار التراث . القاهرة . 1972 . جزءان .

- ذ -

10 - الذيل والتكملة ، لكتابي الموصول والصلة، لابن عبد الملك الأنصاري المراكشي. (- 703 هـ) . المجلد الأول . تحقيق محمد ابن شريفة . دار الثقافة . بيروت . 1964 م . المجلد الثامن . تحقيق محمد ابن شريفة . مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية . الرباط . 1984م .

- ز -

11 - زاد المسافر ، وغرة محيا الأدب السافر ، لأبي بحر ، صفوان بن إدريس التجيبي المرسي . (- 598 هـ) . تحقيق عبد القادر محداد . دار الرائد العربي . بيروت . 1980 م .

12 - زهر الأكم ، في الأمثال والحكم ، لأبي علي ، الحسن بن مسعود اليوسي. (- 1102 هـ) . تحقيق محمد حجي ، ومحمد الأخضر . منشورات معهد الأبحاث والدراسات للتعريب . الدار البيضاء . 1401 هـ - 1981 م . 3 أجزاء .

- ع -

13 - عيون الأنباء ، في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة . (- 668 هـ) . تحقيق نزار رضا . دار مكتبة الحياة . بيروت . د . ت .

- غ -

14 - الغصون اليانعة ، في محاسن شعراء المئة السابعة ، لابن سعيد الأندلسي. (- 685 هـ) . تحقيق إبراهيم الأبياري . ذخائر العرب . 14 . دار المعارف . القاهرة . 1977 م .

- ل -

15 - لسان العرب ، لابن منظور الإفريقي . (- 711 هـ) . دار الفكر. دار صادر . بيروت . د . ت .

- م -

16 - مطمح الأنفس ، ومسرح التأنس ، في ملح أهل الأندلس ، للفتح بن خاقان الأندلسي. (- 529 هـ) . تحقيق محمد شوابكة . بيروت . 1983 م .

17 – المطرب ، من أشعار أهل المغرب ، لابن دحية الكلبي السبتي . (– 633 هـ) . تحقيق إبراهيم الأبياري ، وحامد عبد المجيد ، وأحمد بدوي . دار العلم للجميع . بيروت . 1374 هـ – 1955 م .

18 – المعجب ، في تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشي . (– بعد 620 هـ) . دار الكتاب . الدار البيضاء . د . ت .

19 – معجم البلدان ، لياقوت الحموي . (– 626 هـ) . دار صادر . بيروت . 1399 هـ – 1979 م . 5 مجلدات .

20 – المغرب ، في حلى المغرب ، لابن سعيد الأندلسي . (– 685 هـ) . تحقيق شوقي ضيف . ذخائر العرب . 10 . دار المعارف . القاهرة . 1964 م . جزءان .

21 – المحمدون من الشعراء وأشعارهم ، لجمال الدين القفطي . (– 646 هـ) . تحقيق رياض عبد الحميد مراد . دار ابن كثير . دمشق . بيروت . 1408 هـ – 1988 م .

22 – محاضرة الأبرار ، ومسامرة الأخيار ، في الأدبيات والنوادر والأخبار ، لمحيي الدين ابن عربي . (– 638 هـ) . دار صادر . بيروت . د . ت . جزءان .

23 – المسند الصحيح الحسن ، في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن ، لابن مرزوق التلمساني . (– 781 هـ) . تحقيق مارية خيسوس بيغيرا . تقديم محمود بوعياد . إصدارات المكتبة الوطنية بالجزائر . النصوص والدراسات التاريخية . 5 . الجزائر . 1401 هـ – 1981 م .

– ن –

24 – نفح الطيب ، من غصن الأندلس الرطيب ، وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب ، لشهاب الدين المقري التلمساني . (– 1041 هـ) . تحقيق إحسان عباس . دار صادر . بيروت . 1388 هـ – 1968 م . 8 مجلدات .

25 – نُظم الجمان ، لترتيب ما سلف من أخبار الزمان ، لابن القطان المراكشي . (– ق 7 هـ) . تحقيق محمود علي مكي . دار الغرب الإسلامي . بيروت . 1990 م .

المقالات :

26 – نشر التراث الأدبي المغربي ، بين الواقع والمثال ، مع صنع ديوان أبي الحسن الحرالي المراكشي ، لجعفر ابن الحاج السلمي . أعمال ندوة التراث المغربي والأندلسي : التوثيق والقراءة . مجلة كلية الآداب بتطوان . ع . 4 . س . 1991 .

27 – Pérés, H, La poésie à Fès sous les Almoravides et les Almohades, Héspéris, 1934, t. 18

* * *

نيكرولوجيا:

شعرية المجاطي، نثرية خير الدين

بشير القمري(*)

في مسافة زمنية وجيزة لاتتجاوز أربعين يوما، في مطلع هذا الشتاء، فقدنا مبدعيْن كبيرين يحق لنا أن نعتز بهما ونفخر ونضم اسميهما إلى قائمة الراحلين الذين لم يبخلوا على الإبداع في المغرب وفي مده بنصوص سامقة واكبت تاريخه المعاصر بكل أحداثه وتقلباته. أجل، فقدنا المجاطي وفقدنا خير الدين. فقدنا في الأول الأستاذ الجامعي القدير والمربي العفيف والمثقف الوطني الجلد الذي ألهب أحاسيسنا بنصوصه الشعرية المنفلتة من أسار الرومانسية السلبية، وفقدنا في الثاني روائيا كان يدرك رهان تأميم لغة المستعمر وتحويلها إلى سلاح مضاد للغوص في ذاكرتنا ومتخيلنا الثريين.

أحمد المجاطي كان يغترف من بحر ثقافي واسع متعدد الروافد لا تكدره الدلاءُ. بحيث تلتقي فيه متخيلات لانهائية. تمتد من أقدم نص موروث إلى آخر ما تجود به الكتابة العربية وتتفاعل في شدة ومراس لتؤسس فرادته داخل المشهد الشعري المغربي المعاصر والمشهد العربي على السواء، بينما كان محمد خير الدين يستمد هويته الإبداعية من بحر يغوص جنوبا وشمالا في الثقافة المحلية وثقافة الآخر. ورغم اختلاف المبدعين قلبا وقالبا ربما، فإن ما كان يوحد بينهما هو ذلك القلق الإبداعي العنيد الذي جعلهما ينتميان، كل على حدة وفي استقلال تام، إلى أفق المغايرة في الكتابة والتشخيص وتشغيل الذاكرة والتراث والموروث.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

أحمد المجاطي كان عربيا خالصا، ومحمد خير الدين كان يخترق مسافات الضفة الأخرى، وبقدرما كان المجاطي يرسل حكمته عبر أليغورياته ورمزياته في صمت متألق، بقدرما كان محمد خير الدين يجنح نحو الخلخلة وبناء نصيةٍ لا قيود لها بالمعنى النقدي المغلق، غير أن هذا لا يمنع من كون المجاطي كان بدوره يؤسس شعرية المباغتة التي تؤثث النص الشعري وتجعله مجالا لاشتباك العلامات في اللغة والأسلوب والرؤية والترميز. وهكذا كانت كتابة أحمد المجاطي الشعرية، على امتداد مايفوق أربعة عقود، متوالية من التشكلات التي يذهب فيها بعيدا ليحاور المتن الشعري العربي بكل سجلاته وإنجازاته القديمة والحديثة وينصت في نفس الوقت إلى إيقاع الواقع واحتدامه.

أما محمد خير الدين، فرغم بعده عن هذه المكونات، كان يرحل عموديا في قلب الحكي الشفوي الموروث ويستقطب من خلاله ما يكفيه من عُدة جمالية ليكسر جمود النص: كان خير الدين روائيا بشكل أساسي من خلال جملة نصوصه السردية التي صدرت في فرنسا منذ سنة 1964، غير أنه كان يحن بين الحين والآخر إلى الشعر، بينما كان المجاطي يوازي بين ثقافته الشعرية. وخطاب النقد في جدل مستميت بحيث يندر أن نجد له نصا شعريا، سواء من النصوص التي ضمها ديوانه الأوحد «الفروسية» أو غيرها، لايكشف عن هذا الخطاب، خاصة على مستوى الصنعة وابتكار النفس الأسلوبي الذي يأتي مشبعا بصلابة اللغة العربية وسلاستها وبرحابة ما تملكه من قدرات محايثة على الإيحاء والتكثيف إلى حد يمكن الحديث معه عن «سهل ممتنع» مجاطي على مستوى بلاغته الشعرية. وهو الخطاب الذي عبر إلى مصنفه النقدي «أزمة الحداثة في الشعر العربي الحديث».

إنه خطاب يعكس، من بين ما يعكس، متانة ثقافة أحمد المجاطي شاعرا مغلقا، ويعكس، في نفس الوقت، مصادر تكوينه التي كان ينهل فيها من عدة أصول تعود في جذورها إلى التراث العربي الأصيل في تقعيد الشعر والتنظير له بقوة خارقة إلى جانب الإنفتاح على التراكم النقدي النظري الحاصل في نظرية الشعر المعاصرة من النهضة إلى الآن. هل يمكن الحديث، في هذه الحالة، عن خصوصية المجاطي داخل المشهد الشعري المغربي – العربي؟.

أكيد هذا الطرح، لكن ماهو أكثر تأكيداً هو ذلك الإنتماء الشديد الذي شخصه المجاطي ويشخصه إلى قلق التأسيس الإبداعي - الثقافي مغربيا وعربيا. قلق صاحبه منذ عودته من الدراسة في سوريا والتحاقه بالجامعة المغربية، في فاس والرباط، وإسهامه في التنظير والمساءلة والجدل من خلال مجلة «أقلام» التي انتمى إليها في سنواتها الأولى إلى حدود سنة 1974، وفيها عبر عن مواقفه وآرائه وأفكاره قبل أن يختار الصمت والهامش معانقا عزلته ومبشرا برمزية الكبوة التي سكنت نصوصه كما سكنت حياته. عزلة طارد فيها المجهول وروّضه ودجّنه عبر نصوصه المختلفة.

خصوصية المجاطي لاتعادلها سوى خصوصية محمد خير الدين بدوره. فقد انتمى هذا الروائي - الشاعر الفذ إلى مجموعة مجلة «أنفاس» (جيل «أنفاس» كما يقول مارك غُونْطار في كتابه «عنف النص». لارْماتان/سْمير،1981، ص 54) وكان أغزر مبدع من بين المبدعين الذين انتموا إلى هذه التجربة في منتصف الستينيات. وقد عبَّرت «كتابة» محمد خير الدين - على غرار كتابة المجاطي في الطرف الآخر - عن ممارسة نصية عنيدة شاكست الشكل وكسرت الوثوقية التي كانت تسبح فيها النماذج التقليدية، وتعتبر نصوص خير الدين في هذا السياق -على غرار كتابة- نصوص اللّعبي والخطيبي والنيسابوري- شاهدة على إستراتيجية انفتاح النص -النصوص- وقابلية استيعابها لعدة إمكانات يتوحد فيها الشعر والنثر، كما تقبل الغنائية والملحمية والدرامية.

لقد شخص محمد خير الدين في كتابته السردية والشعرية على السواء انفجار الجنس الأدبي بقدر ما شخص في ذات الوقت قدرة سِنْخيةً على تحيين صنعةٍ أقلقت قراءه ومتقبليه، سواء على مستوى القراءة لمجرد القراءة أو على مستوى القراءة «العالمة». فقد ارتحل خير الدين عبر الذاكرة السردية المغربية المحلية واستدرج أساطيرها وخرافيتها واختلق عالمًا سحريًا عجائبيا تتحرك من خلاله الرموز والنصوص الشفوية والأقوال، واتجه في نفس الوقت إلى الواقع والمعيش واليومي وواكب كل ذلك بسخرية لاذعة عبر الخطاب والتخيل والملفوظ.

في تجربة محمد خير الدين ما يفيد العودة إلى المحاكاة باللغة على غرار التراث الأرسطي ومعادلاته في النسق الهوميري وسواه. أما أحمد المجاطي فإن وُكْدَهُ كان هو استعادة رمزية وقوة الإيحاء في المتن الشعري العربي القديم عبر مجازاته التي خلقها الشعر الجاهلي وبعض الشعر الإسلامي كشعر الخوارج والهذليين وشعر الكميت مثلا، وكلها أشعار تعكس مدى الفاعلية البنيويةالتي حققهاتناص شعر المجاطي مع الشعر العربي الذى كان البداية الأولى - البذرة الأولى لشعر الذات في صراعها وتقلباتها ورفضها وهزائمها. من ثم تعتبر «لغة» المجاطي الشعرية امتدادا للغات مغيبة في طقس كتابة الشعر العربي التي عايشها وانفصل عنها ليؤسس شعريته الخاصة، بينما «لغة» محمد خير الدين هي لغة القطيعة مع الآخرالذي يقتل ويمحو ويبيد.

في مسافة زمنية وجيزة، في مطلع هذا الشتاء، فقدنا مبدعيْن كبيرين.

مبدعان يختلفان رأسا على عقب، لكنهما يشتركان في أشياء كثيرة فيها إختيارهما للعزلة والهامش والإبتعاد عن الأضواء والضجيج واحتفظا لنفسيهما بالقلق والألق وتأسيس يقين ضدا على اللاّيقين في اليقين المسبطر. مبدعان رافضان عبرا عن الحنين والوجود والهزيمة، كما احتفلا بقوة الذاكرة والتراث ومتخيل المغرب والعروبة والإسلام كثقافة إنسانية تعتبر الآن من أنشط الثقافات الكونية. مبدعان كان يعرفان حدود الهوية وامكاناتها في دفع السقوط، وبقدر ما كان عالم محمد خير الدين يزخر بانعدام الحدود بين المحتمل والواقعي والعجائبي-السحري كما يقول الباحث عبد الرحمن طنكول (الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية. م:إفريقيا-الشرق.1985 ص154)، بقدر ما كان شعر أحمد المجاطي لحظة أساسية في ترسيخ شعر يتميز بالرهافة وقوة التعبير والاحتفال بالذات والنحن معًا. وتتميز «كتابة» المبدعيْن معًا، في هذا السياق، بمكابدة جحيم النسيان ومواجهته عبر كل نصوصهما التي نناشد جميع الأطراف إلى إعادة طبعها ومقاربتها وتقريبها من المتلقي المغربي.

* * *

فن الخط في الإسلام : عبد الكبير الخطيبي، محمد السجلماسي

الطائع الحداوي*

يعتبر كتاب «فن الخط في الإسلام» من أهم الكتب التي تحاول تبيان الدور الفعال الذي لعبه الخط في الثقافة العربية ـ الإسلامية إن على مستوى الكتابة نفسها ككتابة أو على مستوى تضمين الخط في عدة أشكال فنية منها تجويد الخط ذاته حيث برع خطاطون مشهورون، ومنها توظيف الخط في المعمار وتزويق الكتب وزخرفتها، وأيضا تشغيل الخط في الفنون التشكيلية وغيرها.

وهذا الكتاب الذي نقدمه اليوم للقارئ الكريم يجعل من مقاصده الأساسية رصد العلاقات الممكنة بين فن الخط والأشكال الفنية السابقة الذكر، ومحاولة توضيح كيفية إنتاجها لأعمال جمالية، تشكل مكونات جوهرية في الاستيطيقا (علم الجمال) الإسلامية منذ تشكل الإسلام إلى وقتنا الراهن.

أولا : الطبعة الجديدة :

«كل نص، سواء كان نصا مقدسا أو نصا دنيويا، يكون محمولا برغبة خلق القارئ الذي يتجه نحوه. هنا يكمن حلم أبديته.»

بهذا التشديد على العلاقة بين النص وقارئه المفترض يفتتح عبد الكبير الخطيبي ومحمد السجلماسي الطبعة المنقحة والمزيدة من ديوانهما المشترك حول «الخط العربي» الذي أصبح يحمل عنوانا أشمل هو : «فن الخط في الإسلام[1].

* أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

قلنا طبعة«منقحة» لان تغييرا طرأ على تنظيم بعض محتويات الديوان، حيث تحول محتوى التنميط (التصنيف) من آخر فصل «مقاييس رسوم الخط» إلى أول فصل«مدارس واساليب»، كما ان بعض صور الخط المدرجة للتمثيل، غادرت بعض أمكنتها السابقة إلى أمكنة أخرى لأن المؤلفين يعتقدان أن وضعها الحالي أكثر تمثيلية، كما نجد عنوان الديوان انتقل من «ديوان الخط العربي»[2] الى «فن الخط في الاسلام» كما أشرنا في بداية هذه السطور لأن لفظة «عربي» التي تدخل ضمنها وتسمح بتغطية أقطار أخرى ليست عربية بالضرورة لكنها اسلامية.

وقلنا «مزيدة» لأن الديوان في هذه الطبعة الجديدة أضيفت إليه مقدمة بعنوان «حضارة الدليل» كما أضيف إليه محتويان هما:«الخط العربي والمعمار» الذي تمت الاشارة اليه في الطبعة الأولى بشكل مقتضب، ومحتوى «الخط العربي والفن التشكيلي المعاصر» الذي يروم إلقاء الضوء على بعض التجارب التشكيلية التي عملت على توظيف فن الخط في أعمالنا.

وفي الحقيقة فان إضافة هذين المحتويين إلى كتاب من صنف «فن الخط في الإسلام» يعتبر شيئا طبيعيا لأننا نعرف جميعا المكانة التي يحتلها المعمار في منظومة الفن العربي-الإسلامي بصفة عامة، وتجسيده لفنية الخط بصفة خاصة والتي طبعت مسار هذه المنظومة منذ ظهور الإسلام إلى وقتنا الراهن. فكان منطقياأن يكون للمعمار حضوره الخاص في هذا الكتاب حتى يستطيع القارئ الوقوف، من خلل النماذج المقدمة، عند شبكة العلائق الدلالية والقيم الجمالية والعناصر البنائية التي تمنحها لنا تشييدات هذه النماذج المعمارية وغيرها.

وكان من الطبيعي، أيضا، أن يكون للفن التشكيلي المعاصر، في بعديه، الحروفي والخطي، مكانته في هذه الطبعة الثانية بحكم التراكم الذي عرفه هذا الفن في أقطار من العالم الإسلامي، وخصوصية نوعيته المتميزة التي تبلورها تجارب بعض الفنانين التي اكتسبت قيمتها التشكيلية محليا وكونيا.

هكذا اتخذ الديوان في طبعته الثانية الشكل التالي :

حضارة الدليل

الأصل من خلال السطور :

الخط بين الخيال والعلم

الأصل الأسطوري

الوقف والإصطلاح

إشكالية علم الخط

مقاييس رسوم الخط

مقياس الألف

اللعبة الهندسية

اللون

المنمنمة والأرابيسك

القلم

مدارس وأساليب

تنميط

دلالة وقراءة

الشكل والنقط

الخط الكوفي والخط النسخي

ابن مقلة

ابن البواب

الرهان التاريخي

صفحات رمزية

تهلهل الوجه

الجفر

فواتح السور

البسملة

الحاشية

التوقيع

في رحاب الله

النبض الهش

في كنف المعمار

الخط والمعمار

مؤشرات

أساليب

الخط والفن التشكيلي المعاصر

زندرودي

قريشي

شكير حسن

بلاطة

بيبليوغرافيا

تدفعنا هذه المحتويات إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية :

ماهو الخط العربي؟

ماهي تحييناته الفنية والجمالية؟

ماهي آفاق الانتظار التي يفتحها أمام المتلقي؟

تشكل هذه الأسئلة والإجابات التي سنقترحها على القارئ، العناصر التي تؤطر تقديمنا لهذا الكتاب، الذي يعتبر تحفة جمالية نادرة تجمع بين نماذج من صور تمثيلية مختارة بكل عناية وبعد نظر، وبين القراءة العاشقة التي تجد لذتها في القيم السامية وبين التأويل الحجاجي المؤسس على الإقناع بضرورة الحفر في أركيولوجيا الاستيطيقا الإسلامية الخاصة، بعيدا عن كل أنواع الإسقاط والأحكام القبلية.

فتقديمنا ينحصر، إذن، في تحسيس القارئ بأهمية مادة هذا الكتاب وقيمته المعرفية والجمالية وهو تقديم لاينبغي أن يغني عن قراءة هذه التحفة الرائعة والاستمتاع باللذة الهاربة التي تمنحها لنا كل قراءة خاصة.

ثانيا : حضارة الدليل :

﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق، خلق الإنسان من علق. اقرأ وربّك الأكرم الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان مالم يعلم.﴾

صدق الله العظيم

في هذا الإثبات القرآني هناك تأكيد على فعل «القراءة» قبل فعل «الاعتقاد» : قراءة العالم ومايتجاوز العالم كلوح من الدلائل.

من هذا المنظور سيكون الخط العربي فن خط بامتياز، لأنه يتكفل بإعادة بَنْيَنَةِ بَصَرِيّةِ اللغة وطبوغرافيتها.

فالخط العربي المكتوب بحروف عربية يبنى على مبدأ فضائي بسيط : الأبجدية العربية عبارة عن تنضيد بين خطين : خط أفقي وخط عمودي يتكونان من الصوامت والصوائت وفق كتابة وقراءة تتمان من اليمين إلى اليسار. كما أنه يخضع لهندسة الروح المنماة بتفضية بين ملفوظ جملة وبين تحققها في عمل فني.

والخط العربي المكتوب بحروف عربية، مثل الخط الصيني والخط الياباني، ينتمي إلى حضارة الدليل. والمقصود بالدليل، هنا، طابعه التعاقدي والاعتباطي بالنسبة للشيء المعين الذي يستعمل لتسجيل اللغة والكتابة ورسمها.

فالدليل المكتوب يحوله الخط إلى شكل وأسلوب زخرفي محكوم، أساسا، بفن الخط.

من هذه الزاوية تكون الدلالة، بمعناها الحصري، ثانوية، لأن القاريء الذي يخلقه الخط تكون رؤيته منسوجة بنظر تشكيلي.

إن مايخصص الحضارة الإسلامية، كحضارة للدليل، هو قوة الفن الزخرفي (التزييني) حيث يحتل الكتاب مكان المعبد. ولاينبغي أن ننسى أنه طوال مجد الفترة العربية الكلاسيكية (ق 9 و 10م) كانت الفنون البصرية موزعة إلى : فنون الكتاب (تزويق، تجليد مصور، خط إلخ)، والمعمار (مساجد، مدارس، أضرحة، قصور إلخ) والفنون المألوفة (الخزف، السجاد، الفسيفساء،الدباغة إلخ)، حيث نجد الخط العربي، كخط سامي، قد تكيف، وبشكل رائع، مع جميع أنواع السند، وهو ما يدفعنا إلى الحديث، ولو باختصار شديد، عن إحالته التاريخية.

ثالثا : فن الخط : محطات مسار :

عرف فن الخط آثار عدة دول وشعوب، وصاحب، بطريقته الخاصة، تاريخ الإسلام. ذلك أننا نجد الثقافة المحلية في كل قطر مفتوح، تعيد تأويل الخط وتكتبه في متخيل مزدوج. تشهد على ذلك، مثلا، الكتابة العربية في أفغانستان وفارس وتركيا والصين وغيرها.

وقد لعبت الكوفة والبصرة دورا كبيرا، في هذا السياق، مع بداية قيام الامبراطورية العربية حيث تتحدث كتب التاريخ عن اسم أول خطاط ذاع صيته وهو خالد بن أبي حيز (ق7م) وهناك من يرى أن قطبة هو الذي أنشأ، في القرن الثامن الميلادي، الأساليب الخطية الأربعة التي كانت معروفة في العصر الأموي (660 - 760هـ) وهي : المكي والمدني والبصري والكوفي.

وقد تطور الخط الكوفي والخط النسخي منذ هذه الفترة الأموية وازدادا تطورا في العصر العباسي حيث أصبحت بغداد مركزا للكتابة، وإن كنا نلاحظ أن الخط الكوفي بدأ في التراجع، منذ القرن الثاني للهجرة، لصالح الخط النسخي. ويمكن تعليل ذلك بحاجيات ومتطلبات الدولة المركزية، وأيضا بطبيعة الخط النسخي ككتابة اختزالية تلائم بيروقراطية مركزية، تسعى إلى نشر نموذج ومنظومة موحدين يصلان إلى الحدود الإسبانية مع معرفة أن السلطة أصبحت الآن في يد الطبقة العسكرية وفئة الكتاب.

وإذا كان العالم العربي وصل إلى قمة مجده في القرن العاشر الميلادي قبل أن يدخل مرحلة الانسحاب التاريخي، فإن فن الخط قد خلد هذا الازدهار وهذا الاندحار. فلا غرابة أن نجد الخطاط المعروف ابن البواب ينكب على زخرفة هامش صفحات القرآن الكريم من أجل إنقاذه والحفاظ عليه، على الأقل، بين «طيات حلم مطلق».

وماينبغي تسجيله، ومايؤكد عليه مجموعة من المؤرخين، أن التفتح العلمي العربي استطاع أن يحقق تركيبا فريدا من نوعه بين الإسلام والهلينية والعالم الفارسي. فتعددت المدارس والجامعات وهيمنت رغبة جمع المخطوطات في المكتبات وأصبح النساخ والخطاطون، الذين تضمن الدولة أجورهم، يقومون بتنظيم ونشر هذا التداول للأفكار. هاهنا تكمن تلك المكانة التاريخية العميقة للمدارس الثلاث التابعة للخطاطين الثلاثة، الذين أثروا فن الخط العربي وهم : ابن مقلة وابن البواب وياقوت المستعصمي، والذين سنشير إلى الدور الذي أنجزوه في إرساء قواعد فن الخط وتأسيس جماليته.

رابعا : مكونات الخط العربي : الهندسة والأقلام والألوان

«يكون الخط العربي سننا ثانيا بالنسبة للغة، ويقوم على قواعد هندسية وزخرفية»، وأن «قياسة الحروف تدخل في لعبة الوجوه الخطية»، مثل الإيقاع الذي يمفصل أنغام الموسيقى. وقد اجتهد الخطاطون في تبيان عناصر قياسية الأبجدية العربية والعلاقات الممكنة بين الحروف. وتذهب الفرضية السائدة، إلى التأكيد على أن ابن مقلة يعد منشئا لهذه القواعد الهندسية التي حاول مجموعة من الخطاطين اقتفاء خطاها والسير على هديها.

فالخطاطون العرب يرون أن النسب بين الحروف تظل، دائما، في علاقة ثابتة. وأنها تنطلق من حجم وقامة الألف كأول حرف في الأبجدية. فالألف تعتبر قالبا لمجموع المنظومة الحروفية العربية. كما يجمعون على اتخاذ النقطة وحدة للقياس، وهي مساحة مربعة تتكون نتيجة وضع رأس القلم على الورق. كما تستعمل الألف قطرا لدائرة متخيلة يمكن أن تحوي داخلها رسم الحروف الأخرى. وبهذه العملية نحصل على ثلاثة

عناصر إحالية هي : * النقطة

* الألف ـ المقياس

* قطر الدائرة

وإذا كان الحرف يتكون من رأس وجسد وذنب فإن الرأس يظل ثابتاً، أما الجسد والذنب فيسمحان بوصل الحروف ببعضها البعض. ويقتضي هذا التكوين والامتداد «أسلوبا في إبداع الروابط» والخطاط، كما أشرنا، يكتب من اليمين إلى اليسار تبعا لخط أفقي تنتصب على جانبيه «خطوط مستقيمة أو منحنية لبعض الحروف» نحو الأعلى أو الأسفل يمكن تسميتها بـ «اللواحق» وفي موقع تقاطعها مع الخط الأفقي للحرف «تتكون زاوية مستقيمة أو حادة أو منفرجة» وباعتماد الإحالات الثلاث (النقطة والألف والدائرة) يقوم بتوزيع فضائي للعناصر الملحقة بالحرف ينتج عنه مجموعة من المتوازيات تكون موقعا خاصا لنظر العين أو تخيلها. وقد يذهب الأمر بالخطاط إلى تربيع الصفحة، وخلق مساحات جديدة تتشابك مع مساحات الحروف، ونصبح أمام سطوح تقدم نفسها في حالة مشابهة ل «مرئيات أضلاع البلور»، إذن، «كتابة ثلاثية الأبعاد».

فهذه الخطوط والزوايا والسطوح، وانفتاح أفقها كأشكال شاعرية مرتعشة رغم أسها الهندسي وذلك بواسطة : اللف والتقابل والاندماج والتشابك المتبادل والفصل، هي التي تجعل التفكير في الفضاء المكتنف للنموذج الخطي، لابد أن يأخذ بعين الاعتبار عنصري : الزمن والإيقاع كما هو الشأن في الموسيقى.

ويلعب القلم – الإحالة دورا مركزيا في تجويد فن الخط، وخاصة في ضبط مقروئية النص وجمال خطه. لهذا تعددت الأقلام واختلفت أنماطها وأغراضها : فهناك أقلام للخط النسخي، وأقلام الثلث إلخ، وأقلام خاصة ببعض الكلمات المثمنة في النص، وأخرى بالتوقيعات مثل قلم الطومار الذي كان يستعمله الخلفاء العباسيون في التوقيع وإمضاء المعاهدات، وهناك أقلام تستعمل في عقود الزواج، وتكون مصنوعة من

النحاس الأحمر، وأقلام تعبر عن عواطف الصداقة وهي فضية أو مصنوعة من منقار اللقلاق، وعكس هذا الأقلام التي تستعمل في مكاتبة الأعداء، فتصنع من غصن شجرة الرمان إلخ. كما كان كل خطاط يصنع قلمه حسب تقاليد وعادات بلده، ويبريه وفق طبيعة النص الذي يشتغل عليه.

تحدد هذه العناصر، بالإضافة إلى حجم القلم ومقدار ضغط الأصابع عليه، أسلوب الخط ونوعيته في عملية الكتابة. ينضاف إليها السلم اللوني الذي يتصف هو الآخر بالتنوع والغنى : فهناك الحبر الأسود، كلون أساس، ثم الألوان القزحية : الأحمر والأزرق والأخضر ثم الأصفر أو اللون الذهبي وأيضا اللون البنفسجي والبرتقالي إلخ. و«تتمثل حذاقة الخطاط، في إجادة استعمال الألوان والمزاوجة بينها بحس متميز في التوازن اللوني» وقد أجاد، فعلا، خطاطون معروفون، فن الخط وأبدعوا فيه مااستطاعوا إلى ذلك سبيلا.

خامسا : الخطاطون الثلاثة والمدارس الثلاث والامتدادات

تروي الأخبار أن ابن مقلة (272-328هـ/886-940م) تقلد الوزارة ثلاث مرات وخاض الجهاد ثلاث مرات ودفن ثلاث مرات : الأولى في السجن حيث مات بالفعل والثانية في منزله والثالثة في المقبرة. فابن مقلة عاش، إذن، حياة سياسة مضطربة في العصر العباسي، أدت به إلى قطع يده اليمنى من قبل الخليفة الراضي بالله، وذلك بإيعاز من خصمه العنيد الوزير ابن الرائق الذي لم يكتف بهذا بل استصدر أمرا من الخليفة بقطع لسانه، ثم حكم عليه بالسجن المؤبد الذي توفي فيه، ونقلت جثته مرتين من مرقدها.

هذا الطابع المأساوي لحياة ابن مقلة السياسية وكفاءته الفنية العظيمة، هو الذي جعل يده المقطوعة تعبر فضاءات الفن الإسلامي، وإن كان لم يصل إلينا منه أية صفحة مخطوطة اللهم بعض النصوص، التي يعزوها بعض الخطاطين أو غيرهم له لهذا السبب أو ذلك.

وقد وصف التوحيدي في «علم الكتابة» ابن مقلة بـ «النبي» حيث قال عنه «ذاك نبي فيه أفرغ الخط في يده كما أوحي إلى النحل في تسديس بيوته».

ويقع الإجماع حول ابن مقلة في تقنينه لفن الخط، من حيث استعمال الدوائر التي تكتب فيها الحروف، وقياس النسب التي ترتكز على النقطة كوحدة للقياس تحدد الدليل بدء من أول حرف في الأبجدية كما أتينا على ذكر ذلك سابقا. وفي أثره «رسالة في علم الخط والقلم» يحدد ابن مقلة المبادىء العامة لهذه الهندسة والمتجلية في :

- إتمام شكل الحروف جيدا
- مراعاة التناسب
- التمييز بين الأشكال الهندسية حسب حركتها الأفقية أو العمودية أو المائلة أو المنحنية.
- الحفاظ على مواقع الضغط والاسترسال في حركات القلم : تلافي حصول اضطراب في الخط.

ومن شأن هذه المبادىء، إحداث الربط بين أجزاء الحقل التناغمي لفن الخط. وهي مبادىء استثمرها الخطاطون بعد وفاة ابن مقلة الذي «لم تصلنا أية رقعة منه كان من شأنها أن تفتننا». ولكن يمكن أن نلتمس هذه الرقعة من بعض ورثته في فن الخط مثل ابن البواب.

يعتبر ابن البواب، أبو الحسن علي بن هلال (تـ 493هـ/ 1022م) من الورثة الأصيلين لابن مقلة في فن الخط. كان خطاطا ومهتما بالزخرفة والتزويق في عهد الدولة البويهية. وعرف ابن البواب بتخطيطه المتميز لمصحف قرآني يرجع تاريخه إلى عام 399هـ، وإن كان هو الآخر لم ينج من نسبة بعض النصوص إليه كحال شيخه ابن مقلة. وإليه ترجع المصادر إنشاء أسلوبي الخط : الريحاني والمحقق. وكانت له قدرة فائقة على النسخ : فقد نسخ بيده أربع وستين مخطوطة من القرآن الكريم. كما كانت له الكفاءة العالية فيما يخص تقليد خط شيخه ابن مقلة بكل دقة وفن. وهذه الدقة والفنية هي التي جعلت «الكلمات تكتب بالذهب فوق عناصر زخرفية موجودة في الهامش أو داخل الصفحة». وإذا استوحينا الاستعارة الموسيقية في التعبير فإن النغم

يزرع فوق نشوة الحروف وتنبعث الترنيمة من «توليف الفجوات القائمة بين (هذه) الحروف وبين الإيقاع الموسيقي» وهو ماأكدنا عليه عندما أشرنا في فقرة سابقة إلى ورود عنصري : الزمن والإيقاع.

وإذا أخذنا مثالا على هذه الفنية الخطية نسخة القرآن المسجل تحت رقم م 5، ك 16 بمكتبة سيسيتر بيتي بمدينة دبلن، فإنما نجد ابن البواب يختار الخط النسخي في الكتابة كخط منتظم بطريقة منهجية وفق مبادىء التناسب. وقد أوضح د.س. رايس في دراسته أن ابن البواب يربط أجزاء الكتابة حسب تقسيمات النص القرآني :

- الكتابة الأساسية لمجموع النص تعتمد الخط النسخي الأسود

- كتابات زخرفية (تزيينية) بالألوان تستعمل في إظهار أوائل الصفحات أو شارات الهوامش وجميع محددات الوقف في النص

- تحدد مواقع الوقف بثلاث نقط داخل مثلث يفصل بين آيتين. وكل آية خامسة يشار إليها بـ «خميسة» مذهبة عبارة عن هاء (هـ) تساوي قيمتها العددية رقم خمسة (5)، وكل عاشرة يشار إليها بحرف الياء (ي)، والآية العشرون يشار إليها بحرف الكاف (كـ) إلخ.

- انعدام علامات السكتات أثناء الترتيل.

تبين هذه العناصر الكتابية، صدى تقنية وفنية الخط التي اتصف بها ابن البواب كتلميذ أصيل لمعلمه ابن مقلة والتي أضاف إليها ماتختزنه طاقته الإبداعية.

بالإضافة إلى ابن مقلة وابن البواب، نجد خطاطين آخرين كانت لهم مكانتهم المتميزة في فن الخط. يمكن أن نذكر منهم : ياقوت المستعصمي (تـ 698هـ/ 1248م) وهو تلميذ لابن البواب عاش انحطاط الدولة العباسية في عهد آخر خلفائها (المستعصم بالله) وأنشأ خط الثلث كما أتقن أساليب خطية أخرى، وإن كان لم يصل إلى مكانة معلمه ابن البواب.

كما يمكن أن نشير إلى الخطاط إبراهيم منيف والخطاط أبي القاسم القندوسي (تـ 1278هـ/1861م) الذي ترك لنا مأثورات خطية ذات سحر فني وجمالي أخاذ.

سادسا : الأساليب الخطية :

إن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو : هل نستطيع وضع تصنيف للنماذج الخطية داخل هذا الثراء والتنوع الذي عرفه فن الخط العربي ؟

نعتقد أنه بإمكاننا ذلك، حيث يمكن استخراج نماذج خطية من هذه المنظومة تقوم على سبعة أساليب تتصف بالاستمرارية وهي كالتالي :

* الكوفي
* النسخي
* الثلث
* الأندلسي – المغربي
* الرقعي
* الديواني
* التعليق (أو الفارسي)

وقد استطاعت هذه الأساليب في فن الخط أن تكسب تناغما تقنيا وفنيا وثقافيا وانتشارا واسعا داخل جغرافية العالم الإسلامي. كما تولدت عنها أساليب فرعية عديدة إلى درجة تبدو معها «إقامة لوحة شاملة لمختلف الأساليب (...) مهمة صعبة» ومع ذلك فالأساليب السبعة المذكورة هي التي امتلكت وظيفة الهيمنة في حقل الثقافة العربية وزاد من قوتها وترسيخ قاعدتها معارف مثل النحو والجغرافيا والخيمياء ونظرية الأعداد وعلم الكلام والتصوف والجفر إلخ، سواء على مستوى تجويد فن الخط أو على مستوى نسق تأويله.

سابعا : تحيينات فن الخط وآفاقها :

أما فيما يتعلق بتحيينات الخط فقد اشتغل الخطاطون إما على متون نصية أو جُملية أو مقطعية وجسدوا قوتهم الإبداعية في أنواع من الموضوعات والسند، مثل فواتح السور والبسملة والحاشية وأسماء الله الحسنى والتواقيع والمنمنمات والزخرفة والأرابيسك. وتشكل جميعها روائع جمالية، منها مايزال شاهدا على هذه الكتابة الإبداعية وديناميـة سحرها. ونمثل، في هذا السياق، لهذه التحيينات بالموقع الذي أعطي للمعمار والفنون التشكيلية من قبل الخطاطين ـ الفنانين في العالم الإسلامي.

يمكن أن نحدد علاقة فن الخط بالمعمار في اتجاهين :

* الانطلاق من الكتاب نحو المعمار : يتمثل ذلك في زخرفة المساجد والقصور والمدارس الخ.

* تحول فن الخط إلى أيقونة للكتاب : كما هو الحال في تزيين مصاحف القرآن أو النصوص الدينية بواسطة مجموعة من المقاطع المعمارية.

فأحد المظاهر الأكثر دلالة في المعمار العربي ـ الإسلامي يكمن في استعمال فن الخط كعنصر أساس في الزخرفة المعمارية في أغلب الآثار المشيدة منذ ظهور الإسلام إلى عصرنا الحالي، والتي تعددت وتنوعت مع تقدم وتطور الحضارة الإسلامية. ولم يكن هذا التوظيف للخط في المعمار اعتباطيا، بل نجد هناك قواعد تنظم فن الخط وكيفية تنضيدها وموضوعات محتوياتها بدء من بناء مقابر الخلفاء والأمراء، إلى قصور الملوك، إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم إلى استثمار النصوص الشعرية والتوقيعات، إلى شجرة أنساب الشخصيات المشهورة والظروف التاريخية لإقامة هذا البناء أو ذاك، إلى الكلمات التي لا تحمل دلالة معينة إلا وظيفتها الزخرفية...

توضح هذه التشييدات وغيرها، تلك القواعد التي تتحكم في استعمال فن الخط في المعمار وترتيباتها العامة التي تنتمي إلى المفاهيم والتصورات والمبادئ الأساسية للإستيطيقا الإسلامية.

ونجد مختلف نماذج الأساليب الخطية التي ذكرناها سالفا، متمظهرة في هذه التشييدات المعمارية وما شاكلها على طول الجغرافية الثقافية للعالم الإسلامي بهذا القدر أو ذاك، والتي هي عبارة عن توليف خلاق بين الخط والمواد والألوان والزخرفة، تشدنا إليها بحساسيتها الجمالية الفاتنة وبتلك العلاقة الروحية بين المقدس والظل الإلهي.

وإذا كان الكتاب يحتل موقع المعبد في هذا الفن الزخرفي، كما أشرنا، ويخصص الحضارة الإسلامية كحضارة للدليل، فإن الدليل المكتوب الذي ينتمي إلى فن الخط يلتقي في طريقه بالمعمار، كما رأينا، وبالرسم والفنون التشكيلية على مستوى بناء الأشكال وتطورها الفني.

وقد ظلت الفنون التشكيلية تعاود الكرة دائما إلى الكتابة واكتشافها التشكيلية. وعندما يعود الفنان التشكيلي إلى الفن التجريدي فإنه يلتقي بفن الخط كفن للرسم وتأليف الألوان وتحويل مادة اللوحة بواسطة الحركة والدليل والإيقاع.

وفي تجربة الفن التشكيلي المعاصر الذي ستلهم الخط العربي يمكن أن نميز أربعة سجلات :

أولا : حروفية هندسية. فالفنان انطلاقا من التقطيع التشكيلي للأبجدية وإعادة تأليفها يظهر وكأنه مأخوذ بحلم الذوبان في سحر اللغة الطلسمي. يظهر وكأنه يريد ترجمة سحر القرآن إلى صور. إننا نجد أنفسنا هنا أمام حروف في شكل دفقات وآثار وأنقاض وخراب وديكور إلخ. ويمثل هذا الاتجاه الفنان الإيراني حسين زندرودي المزداد بطهران سنة 1937 والذي يعيش ويشتغل حاليا بأوربا، والمغربي المهدي قطبي المزداد سنة 1951 في الرباط والذي يقيم ويشتغل في باريس.

ثانيا : تجريد الحرف المشكل، فالحرف المنضد على مساحة الألوان يعيد رسم اللغة، يمنحها هويتها الثقافية وطابع حضارة منشئة للدلائل كما هو الحال في أعمال العراقي حسن شكير المزداد في سماوة سنة 1925 ويعيش ويشتغل في بغداد.

ثالثا : حروفية رمزية. الفن التشكيلي هنا مشبع بالدلائل المحاكية لأسرار الطلاسم : حروف عربية وأعداد قبالية؛ كما يتجسد ذلك في أعمال الجزائري رشيد القريشي المزداد سنة 1947 والذي يقيم في تونس ويشتغل فيها.

رابعا : حروفية زخرفية (تزيينية). حيث نجد كلمة أو جزء من كلمة أو جملة أو نصا كاملا يخضع لمقروئية واضحة وممثلة للحرف المخطط. وقد يتم هذا داخل استمرارية الأرابيسك والخط الكوفي على وجه الخصوص. كما هو الشأن عند الفنان الفلسطيني المقيم في واشنطن : كمال بلاطة المزداد سنة 1942 في القدس.

ثامنا : عود على بدء

يتضح للقارئ من مجموع العناصر التي أتينا على تسجيلها أن كتاب «فن الخط في الإسلام» بمضامينه المعرفية الكثيفة وبرؤيته الجمالية المتفردة وبسجل الصور ـ الأيقونات الساحرة التي يحملها بين طيات صفحاته، يستحق أكثر من قراءة. ولاشك أننا تركنا عناصر أخرى، وراء حجاب، لأن هذا التقديم المجمل لم يسعفنا في تناولها، رغم أهميتها، بحكم الحيز المخصص له، ولأن هدفنا منه لفت انتباه عموم القراء وتحسيسهم بقيمة هذا الكتاب الذي يتخذ موضوعا له فن الخط في العالم الإسلامي.

* * *

الهوامش

(1) «فن الخط في الإسلام»، عبد الكبير الخطيبي ومحمد السجلماسي، (1994)، غاليمار، باريس.

(2) «فن الخط العربي» عبد الكبير الخطيبي ومحمد السجلماسي، (1976)، منشورات Chêne، ترجمه إلى اللغة العربية محمد برادة تحت عنوان «ديوان الخط العربي» (1980).

* * *

كتاب «عبد الله بن العباس الجراري الأديب»
للأستاذ مصطفى الجوهري،
مقاربة في مقومات بحث جامعي ومكونات منهجه

محمد البوري(*)

نشر الأستاذ مصطفى الجوهري مؤخرا، دراسة جامعية متكاملة، حول شخصية عبد الله الجراري وأدبه. ولموضوع هذه الدراسة أهمية خاصة في الأدب المغربي المعاصر. لأن عبد الله الجراري أديب مغربي من مواليد سنة 1905، عاش القرن العشرين بكل أحداثه المغربية الكبرى، من فرض الحماية إلى إعلان الاستقلال. مرورا بالظهير البربري، وتقديم وثيقة المطالبة بالاستقلال، ونفي محمد الخامس قدس الله روحه، وماتخلل ذلك كله من حركات مقاومة الاستعمار. وماتلاه من جهود استهدفت تطوير المجتمع وبناء الدولة الحديثة ...

وقد تفاعل عبد الله الجراري مع تلك الاحداث، وعبر عنها بأشكال متعددة ومتنوعة، في مواقفه وكتاباته. لأنه كان متفتحا على مجتمعه، اشتغل بالتعليم، وهو نافذة واسعة يطل الاستاذ منها على مسيرة المجتمع الفكرية. ولأنه ساهم في حياة مجتمعه الثقافية بتأسيس الجمعيات والأندية الأدبية، وإلقاء الخطب والمحاضرات، والمشاركة في الندوات العلمية، ونشر المقالات الصحافية.

* أستاذ جامعي، المدرسة العليا للأساتذة،الرباط.

وكان أدبه غزيرا ومتنوعا، فقد نظم الشعر، وحرر المقالات وكتب السيرة الذاتية، فضلا عن الدراسات الأدبية واللغوية والتاريخية والإسلامية. وكان من رجالات المغرب الرواد الذين صاغوا مقدمات النهضة الأدبية كمحمد المختار السوسي وعبد الله كنون، إذ تمثلوا الثقافة العربية السائدة عهدئذ، وهي ثقافة دينية خالصة، قوامها الفقه، وعلوم القرآن والحديث واللغة واستهواهم الأدب فانصرفوا إليه بكل جوارحهم، ومارسوا الابداع في الشعر والنثر. والكتابة في النقد والدراسة الأدبية وتاريخ الأدب. وبذلك أصبح الأدب، بمعناه الواسع والعريض تقليدا من تقاليد حياتنا الثقافية.

وهؤلاء الرواد هم الذين مهدوا الطريق لخريجي كليات الآداب المغربية، فمنذ مستهل الستينيات توالى تخرج المجازين المختصين في الأدب، وظهر في صفوفهم جيل من النقاد والباحثين الجامعيين طوروا النقد الأدبي، وأخصبوا الدراسة الأدبية، إلى جانب طوائف عديدة من المبدعين في الشعر والرواية والقصة والمسرحية وقد مضوا جميعهم على درب الرواد، فأحدثوا النهضة الأدبية وأعطوا للمغرب مكانة متميزة في الساحة العربية الأدبية.

ويعني ذلك كله أن الرسالة في جوهرها نظرة أكاديمية فاحصة في مكون أساسي من مكونات النهضة الأدبية الحديثة في المغرب.

ولدراسة شخصية عبد الله الجراري وتحليل تراثه الأدبي، قسم الباحث الأستاذ مصطفى الجوهري رسالته إلى قسمين رئيسيين.أفرد أولهما للشخصية، وخصص الثاني للأدب.

وفي قسم دراسة الشخصية نجد تحليلا للعناصر التالية :

أولا ـ تعريف بأسرة عبد الله الجراري، ونشأته، وتعليمه، وتكوينه الثقافي، والمبادئ الأخلاقية التي آمن بها، والمهام التي تقلدها، والمناصب التي تقلب فيها.

ثانيا ـ تحليل للجوانب الأساسية في الشخصية، والمتمثلة في : جانب تربوي تعليمي، وجانب اجتماعي اصلاحي، وجانب سياسي وطني، وجانب ثقافي.

ثالثا - إبراز مؤهلات الشخصية الثقافية، وتعريف بالانتاجات الإسلامية والاجتماعية والتاريخية والأدبية، الشعرية والنثرية، التي خلفتها.

أما في قسم دراسة الأدب، فقد حلل الباحث تراث الشخصية الأدبي في بابين : خصص أولهما للأدب الابداعي كالشعر والمسرحية والسيرة الذاتية. وجعل الثاني للأدب الوصفي. وضم أدب المجالس والدراسات اللغوية، والدراسات النقدية، وأدب المقالة، والتراجم، ودراسة الشخصيات.

وقد مهد الباحث لكتابه بمقدمة وضح فيها مواقفه العلمية الموضوعية، والوجدانية الذاتية، من موضوع البحث والأهداف التي حققها بإنجازه ... كما أشاد بفضل توجيهات الأستاذ المشرف العلمية. ونوه بالرعاية التي حظي بها لديه.

وقد توجت الرسالة بتقديم كتبه الدكتور عباس الجراري باعتباره مشرفا على إنجازها، حدد فيه الموضع الذي تحتله في ساحة البحث الجامعي في تاريخ الأدب المغربي. وأبرز مؤهلات الباحث الغلمية.

وأنهى الباحث رسالته بخاتمة لتلخيص أهم نتائج البحث وللتطلع إلى آفاق تطويره.

وتتميز هذه الدراسة بكثير من مواصفات البحث العلمي الجاد كالعمق في المعالجة، والتماسك بين الأقسام، والتناسب بين الأبواب، والزيادة في الاكتشاف والكشف.

- فهي دراسة معمقة، لأنها اعتمدت على أكثر من تسعين ومائة مصدر و مرجع (190) مابين مخطوط ومطبوع. بالإضافة إلى العديد من المجلات والجرائد. وقد رجع الباحث إليها كلها، وحاورها، وأحال عمليا عليها في هوامش متن بحثه.

- وهي رسالة متماسكة، لأن دراسة الشخصية موجهة لتفسير الإنتاج، ولأن تحليل الإنتاج موجه لتعميق فهم الشخصية، ولايمكن أن نقرأ قسم دراسة الشخصية في معزل عن قسم تحليل الإنتاج، ولايمكن أن نقرأ قسم تحليل الإنتاج بدون استحضار كثير من معطيات قسم دراسة الشخصية.

- وهي دراسة متناسبة الأبواب، ويبدو ذلك واضحا حين نلاحظ أنها متكونة من ثلاثة أبواب : أولها لدراسة الشخصية، وثانيها لدراسة الأدب الإبداعي، والثالث لدراسة الأدب الوصفي. وإن كل باب يستغرق من صفحات الكتاب حوالي ثمانين صفحة[1].

- وهي دراسة رائدة في موضوعها. باحاطتها بكل مكونات الشخصية، وتركيزها على الجانب الأدبي. في إنتاجاتها. فقبلها ليس هناك إلا دراسات جزئية حول موضوعها[2]. وإن كانت قد تمت في دوائر جامعية، كبحوث الإجازة، والمركز الوطني لتكوين المفتشين، فهي درجات علمية أقل من مستوى دبلوم الدراسات العليا الذي نوقشت هذه الرسالة في إطاره.

وقد استطاعت هذه الرسالة الجامعية أن تؤدي دورها الطبيعي، في تطوير نتائج البحث العلمي في الموضوع الذي تعالجه، إذ انتهت إلى نتيجتين أساسيتين :

أولاهما : رسم صورة كاملة وواضحة لشخصية عبد الله الجراري، تظهر المؤثرات التي أسهمت في تشكيلها، والمواقف والسلوكات التي ميزتها. وتعرف بالانتاج الذي قدمته، وتؤكد بجلاء أن قوة هذه الشخصية ترد إلى شمولية ثقافتها، وتفتحها على العصر، واسهامها في وضع قواعد النهضة الأدبية المغربية الحديثة. وماتميزت به من «روح المساءلة والمناظرة[3]» وتجاوب «مع الفكر السني والإصلاح السلفي[4]» وما استهدفته من «مواجهة الإستعمار وتحقيق كرامة الإنسان المغربي[5]». وبعبارة الباحث نفسه الجامعة، فشخصية عبد الله الجراري «تمثل هذا الجانب الذي ساهم بعمق ووعي في صناعة الفكر النهضوي الحديث، علما وأدبا وسيرة ووطنية وإنتاجا، انطلاقا من موسوعية عطائه وتواصله وكفاحه الطويل، وشخصيته القوية، في مجالات متعددة[6]».

وثانيتهما: ان إنتاج عبد الله الجراري تميز بالسبق والإستمرارية والتنوع والخصوبة :

- فقد كان عبد الله الجراري رائدا في كتابة المسرحيات بالفصحى وإعداد دراسات عن بعض الأعلام المغاربة.

- وواظب على الكتابة والنشر منذ أوائل العشرينيات إلى آخر أيامه سنة 1982.

- وفي إنتاجه الشعر والمسرحية والسيرة الذاتية والدراسة الأدبية، والتاريخية، والإسلامية واللغوية.

- وكان أدبه أدبا خصبا لأنه كان أدبا هادفا، ميزته «الوطنية الحارة[7]» و«الغيرة الذاتية على الأدب المغربي بجميع أشكاله»[8] وقد أراد بكثير منه تقديم «خدمات جادة للأدب المغربي في جوانب ظلت خفية[9]» لأنه «أخرج إلى الحياة شخصيات ونتاجات لم تكن لتنال بحثا وشهرة لولا جهوده والتفاتاته الدقيقة إليها[10]»

- وكان أدبه أدبا موجها لدعم الجبهة الداخلية المقاومة للإستعمار. فكتاباته التاريخية «تميزها الروح الوطنية، التي تجعل وحدة المغرب في مقدمة الأهداف المتوخاة من دراساته عامة..[11]وماكتب من مسرحيات، ومثل كان بالفصحى، دعما للتعريب في مواجهة سياسة الفرنسة الاستعمارية[12]. وكتاباته اللغوية صيانة للعربية «لأنها موجهة نحو تحسين لغة القراء ذوي الثقافة المتواضعة والضحلة. وتطوير أسلوب قراءة هذه الطائفة، وتوعيتها في لغتها وقضاياها الدينية والإجتماعية[13]»

- وهو أدب يحتفظ بقيمة تاريخية لاتنكر. ففي سيرته الذاتية «صورة شمولية للمجتمع المغربي على امتداد نصف قرن[14]» وماكتب من تراجم «يشكل بنية أساسية لدراسة المجتمع المغربي. منذ أواخر القرن الماضي إلى وفاته - رحمه الله - سلوكا وثقافة وتدبيرا وتحريرا وإبداعا[15]». لأنه درس في سير الاعلام «نواحي المعرفة ونهضة التأليف، وتطور الشعر، ومنهج التدريس، وباقي العلوم[16]».

ومنهج هذه الدراسة علمي لأنه قائم على الوصف والتحليل والتدرج من تقديم المعطيات إلى استنتاج الملاحظات واستخلاص الخصائص والمميزات.

فالمعطيات الأساسية المتعلقة بالشخصية والتي تخص الميلاد والأسرة والنشأة والتكوين والمهام والإنتاج، تقدم أولا، ثم يعقبها تحليل يتعمق دراسة الجوانب الأكثر

أهمية في الشخصية، والكفيلة بإبراز جوانب تفردها، وبالتالي تفسير سلوكها، ومواضيع إنتاجها الأدبي والفكري.

ومكونات إنتاج الشخصية الفكرية والأدبية تقدم ككتابات، تعين عناوينها، ومواضيعها وعناصرها، ثم تحدد خصائصها ومميزاتها، وتحصر قيمتها العلمية والفنية.

وفي العمق، فمنهج هذه الدراسة منهج تاريخي. وللمنهج التاريخي، في دراسة الأدب المغربي تاريخ، وأصول نظرية، وله رجالات وقادة، ومنجزات عملية وعلمية.

فهو منهج يعتمد على أساس مبادئ الإستقراء، وتوثيق النصوص، ويقوم على الوصف والتحليل، ويقتضي من الباحث كثيرا من الصبر والأناة والحذر. ففيه الصبر على مشاق تجميع مواد متناثرة من مظان أكثرها مغمور. وفيه الأناة عند استنباط الخصائص وتقرير الأحكام. لأن صورة الواقع لم تكتمل بعد في ذهن الباحث وفيه الحذر العلمي لأن الدارس يقوم بمهام المحقق ومهام المؤرخ معا في آن واحد.

وهو منهج اكتشاف يمكن الباحث من تسليط الأضواء العلمية الكاشفة على الوقائع والرجالات والآثار المغمورة التي طواها النسيان، ويهددها الزمن بالفناء والإضمحلال.

ويتبنى هذا المنهج في عمومه، جيل من الأكاديميين المغاربة الذين تخرجوا من كليات الآداب. ويقودهم أستاذنا الجليل الدكتور عباس الجراري الذي ورث تراث الجيل الأسبق[17] الرائد، وطوره وعمل منذ منتصف الستينيات[18] على توجيه الدراسة الأدبية في المغرب نحو الأدب المغربي قديمه وحديثه، تأكيدا للشخصية المغربية، ودعما للهوية الوطنية[19] وحماية للتراث القومي.

وقد استهل هذا التوجيه بإقرار تدريس حصص كافية للأدب المغربي، في السلكين الأول والثاني من كلية الآداب في قسمها العربي، وتطور نحو فتح قسم خاص

به في السلك الثالث. وبين هذا وذاك، شجع الطلاب على إعداد بحوث الاجازة، ورسائل دبلوم الدراسات العليا، واطروحات الدكتوراه، في دراسة مختلف جوانب الأدب المغربي دراسة متكاملة. وبعد مرور أكثر من ثلث قرن على بداية هذا التوجه، نستطيع أن نرى نتائجه في الرسائل والأطروحات[20] التي أشرف عليها الدكتور عباس الجراري نفسه، بوضوح، ففيها نرى :

- **دراسة الشخصيات**، كرسالة محمد بوجندار الشاعر الكاتب لمحمد احميدة.
- **ودراسة البيئات**، كرسالة الحياة الأدبية في الزاوية المعينية لمحمد الظريف.
- **ودراسة الأجناس الأدبية**، كرسالة فن المقامة بالمغرب في العصر العلوي لمحمد السولامي.
- **ودراسة القضايا**، كرسالة نشأة خطاب السلفية المغربية لعبد السلام الطاهري.
- **ودراسة الفترات التاريخية**، كأطروحة بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية لعبد الجواد السقاط. إلى جانب تجميع النصوص وتحقيقها. وجلي للعيان انها بحوث تتعدد وتتنوع وتتكامل، وتفضي إلى كتابة تاريخ الأدب المغربي، كتابة منهجية.

ويتميز هذا المنهج بالأصالة والفعالية، فهو منهج جامعي عريق في دراسة الأدب العربي، لأنه منهج الجامعيين في كليات الآداب العربية بالمشرق، وخاصة في مصر. ونحن نرى سماته المميزة في أعمال مختلف أجيال الجامعيين المشارقة. فهو منهج طه حسين في كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» ومنهج تلميذيه نجيب محمد البهبيتي في كتابه «أبو تمام الطائي» وشوقي ضيف في كل ماكتب عن شخصيات بعض الأدباء العرب ككتابيه «البارودي رائد الشعر الحديث» و «شوقي شاعر العصر الحديث».

ويعنى هذا المنهج، حين يوجه نحو دراسة الشخصيات، بمعالجة ثلاثة محاور أساسية هي : محور العصر، ومحور الشخصية، ومحور الإنتاج. وغالبا مايخصب المنهج بمفاهيم نفسية، واجتماعية حين تدرس الشخصية وجمالية فنية حين تحلل النصوص.

وقد تمرس الدكتور عباس الجراري، وهو خريج جامعة القاهرة، بهذا المنهج الأكاديمي، الذي يبدو حاضرا بكل مواصفاته النموذجية في كتابه **«الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي عصره حياته شعره»** الذي هو في الأصل رسالة اعدت لنيل شهادة الماجستير[21] ونوقشت في سابع مايو سنة 1965 بجامعة القاهرة. وكان ممن ناقشوها الدكتور شوقي ضيف تلميذ طه حسين ...

ويحضر هذا المنهج بمكوناته الأساسية، وهي العصر والشخصية والإنتاج،في عمل آخر من أعمال الدكتور عباس الجراري،وفي فترة لاحقة. وهو كتاب «عبقرية اليوسي». وذلك سنة 1981. ولكن بطريقة مبتكرة، تتداخل فيها دراسة الشخصية مع وصف العصر. ويمتزج تحليل الإنتاج بالحديث عن العصر والشخصية. وكل ذلك لتأكيد عبقرية الشخصية المدروسة.

وهذا المنهج، من ناحية ثانية، فعال لأنه يكتشف جوانب خفية من التراث الأدبي ويقدمها للمختصين وعموم القراء بطريقة علمية منهجية وموضوعية. وقد أبان عن فعاليته وكفاءته، في كتابة تاريخ الأدب العربي بالمشرق جاهليا وإسلاميا وعباسيا وحديثا ومعاصرا... ولاشك أن اعتماده في دراسة الأدب المغربي خلال هذه المرحلة الرائدة ضروري لأن توظيف المناهج الأخرى بجدية ونجاح يقتضي تطور دراسات موازية ومساعدة وممهدة تطورا كافيا.

فلابد للمنهج الاجتماعي مثلا من دراسات موسعة في كل أبعاد الحياة الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية... ولابد قبل هذا وذاك، من تجميع النصوص وتحقيقها، ومن ضبط وتحديد المعلومات الأساسية حول الشخصيات الفاعلة في حياة المجتمع الروحية والفكرية والأدبية... وبعد ذلك يكون الإقدام على دراسة شخصية أو فترة أو ظاهرة بهذا المنهج مفيدا وناجعا.

وللتمثيل لنجاحات المنهج التاريخي، في دراسة الأدب المغربي. والذي اعتمدته رسالة الأستاذ مصطفى الجوهري. يكفي أن نشير إلى أن مكانة مدينة الرباط، كمركز

من مراكز الثقافة المغربية، كانت في أذهان كثير من الباحثين غير معروفة، أو غير محددة في أحسن الأحوال. ولكن بفضل رسائل جامعية عديدة أصبحت ذات مكانة بارزة متميزة. وقد أعدت تلك الرسائل كلها في إطار هذا المنهج، وتحت إشراف الدكتور عباس الجراري، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

- رسالة محمد بوجندار الشاعر الكاتب لمحمد احميدة ونوقشت سنة 1986
- ورسالة شعر عبد الله القباج لعبد القادر فراجي. ونوقشت سنة 1988
- ورسالة عبد الله بن العباس الجراري الأديب لمصطفى الجوهري. ونوقشت سنة 1990
- ورسالة شعر محد بن اليمني الناصري لعبد الحق بنطوجة ونوقشت سنة 1991...

وفي أعقاب إنجاز هذه الرسائل، بات بالإمكان الانتقال إلى دراسة أشمل، تخص الحياة الثقافية بالرباط في النصف الأول من القرن العشرين مثلا انتقالا تدريجيا ومنطقيا وتلقائيا.

ومرة أخرى ففي رسالة الأستاذ مصطفى الجوهري، يحضر المنهج التاريخي بكل أصوله وأهدافه وفعاليته حضورا قويا وقد أكد ذلك الأستاذ المشرف الدكتور عباس الجراري، حين وضع الرسالة في سياق جهود هذا الجيل من الباحثين الذين يعملون تحت إشرافه، ويعتمدون هذا المنهج في دراسة الأدب المغربي ويسعون "بعناء ومشقة تمازجها المتعة واللذاذة إلى التنقيب في خفايا الإبداع المغربي والكشف عن خباياه. وهم بذلك يتطلعون إلى إظهار بنيات ولبنات عساها إن اجتمعت أن تكمل أجزاء الصورة وتوضح ملامحها وتبرز مكانها[22]». وهي في رأيه ومثيلاتها «مضمومة إلى غيرها مما يبلور في النهاية واقع الأدب العربي وحقيقته في عمومه وشموليته[23]».

وأكد ذلك بطريقة أخرى حين كشف مؤهلات الباحث الأستاذ مصطفى الجوهري، وهي كلها مؤهلات باحث يعتمد المنهج التاريخي، قائلا «أنه بذل جهدا محمودا في التقاط مكونات هذا الموضوع الدقيق، وكذا في تحليلها، والإستنتاج منها، مما يجعله يوفق في إنجاز رسالة حظيت بالثناء الفائق، والتنويه اللائق لما طبعها من تميز وإجادة،

وماكان له أن يدرك هذا الشأو، لولا صبره، وأناته، وتثبته ودأبه على الاتقان في غير تسرع ولاملل، ودونما تباطؤ أو كلل. وأشهد أني كنت أشعر بطول نفسه، وعمق نظره، ودقة تحريه. كلما أثار معي بعض الاستفسارات والاستيضاحات أو سألني وثيقة نادرة أو كتابا مخطوطا...[24]»

والحق أن من قرأ هذا الكتاب بإمعان سيرى بوضوح الجهد الجهيد الذي بذله الاستاذ الباحث، في ظل هذا المنهج للجمع، والتوثيق، والتنسيق، والتحليل، والتركيب، ليقدم للقراء وللتاريخ صورة جلية للشخصية التي يدرسها، ووصفا دقيقا لأدبها. ويكفي ان نشير إلى طريقته في تقديم المعلومات حول الشخصية استنادا إلى ماكتبه عبد الله الجراري نفسه في مذكراته. ولكن بالمصادقة عليه بشهادات معاصريه التأكيدية التزاما منه بالحذر العلمي... وان نشير إلى ماانتهى إليه بعد البحث والتحري من أن عبد الله الجراري كتب ثلاث مسرحيات لا مسرحيتين ... وأن نشير مرة ثالثه إلى تشككه في نسبة كتاب معروف الى مؤلف معين[25]... أو اعترافه بعجزه الآن على التعرف على شخصية كاتب حاور عبد الله الجراري و ناقشه و رد عليه[26].

واذا كان من تقاليد هذا المنهج التوسع في دراسة العصر من نواحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية تمهيدا لدراسة الشخصية، و قبل الانتقال الى تحليل الانتاج. فان الباحث تبعا لطول الفترة الزمنية التي استغرقها عطاءالشخصية الادبي، وكثرة الاحداث التي عاصرتها، فضل ان يتحدث عن ملامح العصر من خلال الشخصية، وعن قضاياه من خلال الانتاج. وبذلك بدت الشخصيةواضحة من خلال العصر، كما بدا العصر جليا من خلال الانتاج. وهذا اجتهاد محمود لايخل بروح المنهج، ولايؤثر سلبيا في فعاليته.

وأخيرا نعتقد أن هذه الرسالة، وفي ظل المنهج التاريخي الذي تبنته، كانت ستعزز حتماإمكانيات الإكتشاف والكشف العلميين، لو ذيلت بمعجم للأعلام، يعرف بإيجاز وتركيز بالأعلام الذين أحالت على تراثهم، وهم كثيرون ومغمورون أو غير

مشهورين على أوسع نطاق، وبذلك نفتح للباحثين آفاقا أخرى جديدة وعديدة. لتطوير البحث مادامت دراسة الأعلام تشكل المدخل الطبيعي لدراسة الحقب والفترات والبيئات والمذاهب والإتجاهات، لأنها تفرز مادة التأريخ أو إعادة كتابة التاريخ.

والخلاصة هي :

- أن هذه الرسالة تعالج موضوعا هاما في الأدب المغربي المعاصر معالجة متشبعة بكثير من شروط البحث الاكاديمي الجاد، تشبعا مكنها من الوصول إلى نتائج علمية قيمة.

- أن منهج الكتاب ينتمي انتماء صريحا لمنهج له أصوله النظرية، وتطبيقاته العملية، ويتبناه جيل من الباحثين، ويقوده الدكتور عباس الجراري، ويستهدف في مختلف أنشطته العلمية، كتابة تاريخ الأدب المغربي كتابة منهجية وموضوعية.

- أنها لبنة أساسية في معمار مشروع كتابة التاريخ الأدبي الوطني، ستتلوها حتما لبنات اخرى، قد يقدمها الباحث نفسه او باحثون آخرون. لاعلاء بناء هذا المشروع العلمي. ولكن ذلك لن يزحزحها عن موضعها الذي تحتله بحكم شمولية دراستها، وبحكم سبقها العلمي. وهذا هو منطق تطور البحث العلمي ومبدأ البداية والامتداد والتوسع فيه ...

* * *

الهوامش

(1) نلاحظ ان مجموع صفحات الكتاب 278 صفحة. وان الباب الاول (من ص9 الى ص87)، والباب الثاني (من ص 88الى ص159)، والباب الثالث(من ص 160الى ص258)

(2) انظر عناوينها، واسماء مؤلفيها. وتواريخ إنجازها. والمؤسسات التي نوقشت فيها بتفصيل، في قائمة مراجع ومصادر الكتاب ص 262 وما بعدها.

(3) عبد الله بن العباس الجراري لمصطفى الجوهري ص63.

(4) المرجع السابق ص63.

(5) المرجع السابق ص 62.

(6) المرجع السابق ص 37.

(7) عبد الله بن العباس الجراري لمصطفى الجوهري ص218.
(8) المرجع السابق ص 218.
(9) المرجع السابق ص 215.
(10) المرجع السابق ص 215.
(11) المرجع السابق ص 77.
(12)المرجع السابق ص 146.
(13) المرجع السابق ص 168.
(14) المرجع السابق ص 159.
(15) المرجع السابق ص 256.
(16) عبد الله بن العباس الجراري الاديب لمصطفى الجوهري ص256.
(17) في القسم الأول من هذا المقال عرض لمقومات هذا الجيل.
(18) انظر كتاب "خطاب المنهج" للدكتور عباس الجراري - منشورات السفير - ط 1. ص 63 ومابعدها. حيث قدم عرضا لجهود الجامعيين المغاربة في دراسة الأدب المغربي وتطورها ونتائجها وآفاقها.
- وانظر كلمة الدكتور عباس الجراري يوم حفل تكريمه في حوليات كلية اللغة العربية - مراكش - العدد الثاني 1993/1414 حيث قدم شهاداته حول واقع تدريس الأدب المغربي في كلية الآداب وقتئذ.
(19) انظر كتاب "الثقافة من الهوية إلى الحوار" للدكتور عباس الجراري - منشورات النادي الجراري عدد 3 ط 1 - ص 11 ومابعدها، حيث المعالجة النظرية «لمكونات الهوية الثقافية المغربية» كما يراها.
(20) انظر قائمة الأبحاث المقدمة بالمؤسسات الجامعية في الأدب المغربي (1967-1992) في ملحق مقال «البحث الجامعي في الدراسات الأدبية المغربية - مقاربة أولية» حوليات كلية اللغة العربية - مراكش العدد الثاني 1414-1993، عدد خاص بتكريم الدكتور عباس الجراري.
(21) انظر كتاب الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي للدكتور عباس الجراري - دار الثقافة ط 1 سنة 1394- 1974 ص 5.
(22) عبد الله بن العباس الجراري الأديب، لمصطفى الجوهري ص 4.
(23) المرجع السابق ص 4.
(24) المرجع السابق ص 5.
(25) المرجع السابق ص 255.
(26) المرجع السابق ص 194.

* * *

طابع البريد

علي الصقلي

وضعوني أعْلى الغلافِ يمينَا
موضعي ثُمّ آثروا أن يكونا
وَحَبَوْنِي شَتّى الوجوهِ، فآناً
لِيَ وَجهُ الأميرِ للمومنينَا
وحكيمٌ أو شاعر أنا آناً
أو زعيمٌ قاد الجموعَ سنينَا
أو طبيبٌ أو فيلسوفٌ، وآنا
أنا زيْن الرجال علما ودينَا
يالَشتّى الوجوهِ! في كل وَجهٍ
ريشَةٌ أبدعتْ، ودقّت فنونَا
وَجَلَتْ عبقريةً لِعظيمٍ
قبلَ رسمي قد كان سراً دفينا!

* * *

لست إلاّ بحجم أُنملةٍ، من
ورق، صِيغَ ناعما لامتينا
ومحاطا بمثل أسنان منشا
رٍ دقيق كيما أظلَّ مَصونَا

مستطيل أنا، كذاكَ بَراني

بارئي قبلُ منذ كنتُ جنينا!

لست شيئًا في العين إن ترني، لـ

ـكنَّ شأني أنا يفوق الشؤونا

وإذا كان درهمٌ ليس إلاَّ...

ثمنًا لي فقد حملتُ الثمينا

من سلام إليكمو يخمدُ الشو

ق ، ويُطفي بين الضلوع الحَنينَا

وكلام يزيل همًّا به قد

ناعتِ النفسُ، او يُحقِّقُ ظنونا

بعد يأس يُعيدُ غرس الأماني

وإلى بِشرِهِ يُعيدُ الحزينَا

ولكم ذاب عاشقٌ لي انتظاراً

جِئتُ بُشرَى لهُ فَجُنَّ جُنونا!

ولكم كَاسف لَه كنتُ نوراً

فَتلألأ وَجهاً، وَ ضَاءَ جَبِينا

وَبرغمي اليكمو أحملُ اللو

عة حينًا، وأوقدُ الهمَّ حينًا

فإذا الضاحكُ البشوش عبوسٌ

قمطريرٌ ، يرى القضاء يَقينا

وإذا الأمنيات أنقاض حلمٍ

كان قبلي يلوحُ حصنًا حصينًا!

كم قطعت الطريق برا و بحراً

وفضاءً أغذ سيرى ظعينا

دون تأشيرةٍ، ودون جوازٍ

لستُ يوما عند الحدود ظنينا

ولكم أمتطي السماء فتلقي

بِي الى البحر مستقلا سفينًا

ومن البحر الى البر منحًى

نحو من كابدوْا العنا ناظِرينا

وعلى جبهتي لِيوم انطلاقي

أثرٌ فانظروه رقما مبينًا

لستُ أعبأ بِقِرَّةٍ أو بِحَرٌّ

أو بريح يُزجي السحابَ عيونا!

أو بسهلٍ نزلتُ، أو بِحَزْنٍ

بأخاديده تعدَّى الحزونا

سل بيَ المدن والقرى وجبالاً

تنطح السُّحْبَ دونها «طُورسِينَا»

كم تحديت من رسول جديد

كان برقا يطير أم «تِلِفُونا»

كان «فاكسا» بعينه أم «تلكسا»

أيها مثلي ارتقى عرنينا

دون إسعاف كهرباء؟ وإنِّي

دونها بالغ كما تعلمونا

لم أقل : آه فرط كدٍّ ولا أسـ

ـمعت أذنا توجعا وأنينا

قدري ذاك غدوة ورواحا

لست حقا بما قضى مستهينا

أنا حسبي أنّي رسولٌ اليكم
بل ومنكم، ولست إلا أمينا
أيُّها الباذل المئين اقتناءً
لنفيس غلا وعز قرينا
أنا ذاك النفيس فلتحتفظ بي
ستراني غداً أساوي المئينَا

* * *

عابر المرايا

مصطفى الشليح

أمر الى الكتابة وهي سر
جناح قصيدةٍ أو لا أمر
كأني من مهب الجذب اتٍ
يزم ركائبي مد وجزر
تهامسني البوارق من علاء
بقول ما تألَّقَ فيَّ عمر
وما خرقت قواف دانيات
من المعنى، وإمَّا انزاح وعر
وشفَّ الستر، وانفرجتْ أمور
ومن رهج الأمور يشف ستر
إذا لبس القصيدة ماتناءى
سؤالاتٍ بها قد ضاء صدر
تراءى الكشف مختصرا خطاه
وخطوُ الكشف مئذنة وقَطر
فما الإجداب قاطرة الليالي
ودون محيطه الإشراق قفر
وما الأشواك بالغة مرادا
من العزمات حين يضج جمر

أمــــرُّ الى اخـــــضـــــرار مـن بـهـــــاء
كــــأني في مــــدى الواحـــات طيـــــر
تُبـــعـــــثـــرني على أبـهــــاء وهم
مَـــــراَوِحُ أو حــــقـــــائب لا تَـقـــر
وينشــــرني سِــــفـــار حين يرخي
شـــراعـــا أو يجـــمـــعـــه ويذرو
نـثـــــار من رؤى الابعـــــاد يدنو
عـلـى قــــــدر، وتـأويـل يـكـــر
ومن مـــــــاء الى مـــــاء جـنـاح
وهُدهُدُهُ مـــســـــاءلةٌ وخُـــبْـــر
يعـــاود مـــا يقــول، فـــهل ســـفـــيـــر
الى الأمــــواه يســــأل لِمْ تـفـــــر؟
ولم أمــــواجـــهـــا زبد أجـــاج
ولـم مـــــينـاؤهـا بـدد ونـثـــــــر؟
وكـــــيف نما التـــــوجس من ســــفين
تروح بـهــــا الـغـــــرابة حـــيث ذخــــر؟
وحــــيث غـــوايةٌ مـــدت ســـبـــيـــلا
من الكلمـــــات بيـــــضـــــا لا تـدر؟
أمـــــر الى الـنـزيف الحُـــــرٍّ روحـــــا
وفي لـغــــتي من الإيماض نـبـــــــر
وأصـــعـــد من وجـــيـــفي منتـــهـــاه
صـــعـــودَ الفَـــجـــر، والنبـــضـــاتُ زهر
أخـــبيء في مطارفـــه طيـــوفـــا
وأحـــلامـــا، ومـــا للصـــدر يعـــرو

ولونَ كنايةٍ، سلسالَ محو
مجازَ مغارةٍ يُزجيه غور
ومن أبديةِ الاشياء أجلو
بدائيةً، وطفلُ الورد جسر
أجللُ بالمكابرة انتمائي
إلى الخطرات، والالواحُ خضر
وتلبسني الكهوف رداءَ عري
وتلبسها مجاهرة وسر
بأغمض منهما لم يبدُ أمر
هنا، أو ما توارى، ثَمَّ، أمر
وأومض ما تداني في عناق
من الأمْرين لو غمض المر
إذا ما غاض من شفتي غناء
وغيبه الذهول، وكان نكر
حنا وتري عليَّ، وقال همسا:
خشوعا صاحبي، للنكس عذر!
فقلت: أما ترى الالواح جرحي
وعند دمي نداء مستعر
وفوضاي التي كانت وشاحا
لبوحي قد علاها اليوم حصر؟
فقال: البحر نافذة اختلاج
وموقف عزة، والحرف سر
اذا انتظمت مكاشفة اتساق
يوزعها التمرد، وهْو حر

أقول: أنا، ومِنْ شغَبٍ ردائي

ومن تعبٍ مداري يسبطر

بمؤتلِف من الاضداد ينزو

ومختلِفٍ من الاشباه يَذرو

ومنعطفٍ شوارعه شموع

ذبالتها، كعنوان، يفر

أسر الى مدى فوضاي نجوى

فتسلبني القوافي ما أسر

وتصحبني إلى محراب لغوي

فراشا حائما لا يستقر

وتجذبني الى الابهام رهوا

فأجذبها لغى ليبين جسر

وأمحو، ثم أكتبها، وأمحو

فيكتبني على الافاق عطر

وأحسبني بلغت تمام بوح

وأني، من بيان الورد، نشر

وأني بالغ روضَ انجلاء

وأن مسامري قدح وخمر

كأني عابرٌ صدأ المرايا

أدون ما سيرتجل الممر.

* * *

جذور الأرض

أحمد بلحاج آية وارهام

رَقِّم على جسدِ الزمانِ أوارِي
وَدع الوجود يَشيم بَرق خيارِي
إنّي انْثَلَمْتُ ومَاكَبَت بِعزيمتي
فَرَس، ولا أدْمَى الظلامُ نَهارِي
مِن صَبرِي المخضرِ تَنحِتُ صَبرهَا
مُهَج، وتدمن لذة الإصرار

* * *

لَوْلا الرؤى الغيداء مَا التَأمت لَنَا
يَوْما جِراح كالسعيرِ الضّارِي
نَلْتَاث فِي جُرُفِ الحَيَاةِ، وَروحنا
أمل يضيءُ دُجُنَّة الأغوار
ويَفك فخ اليأسِ عَنْ صبواتِنَا
كيما تَقُومَ وضَاءة الأعمار
لَنْ يَسْتَقل الطهر غيرَ دِمائِنَا
حَتّى وَلَوْ ذقنا لظى الأكدار

فليذبح الزيف المشاغِبُ طقسه

إنْ جَاعَ .. وليشرب من الإعصارِ

إنا جذور الأرض، لَيْسَ نخونها

طمعاً بلعلع حاقِدٍ أمَّار

فَهْيَ السنا المُوار، والنبض الَّذي

لولاه لم يُشْرِق دم الأحرار

تاريخنا كينونة حملت إلى

عُمْيِ النفوس بشائر الإبصار

* * *

الإيداع القانوني 1974/6
التصميم والطباعة : دار المناهل للطباعة والنشر (وزارة الشؤون الثقافية) الهاتف :28-15-77
مارس 1996

الثمن : 20 درهمًا